

UNIVERSITE DU QUEBEC

MEMOIRE

PRESENTE A

L'UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAITRISE ES ARTS (PHILOSOPHIE)

PAR

MARCEL BELANGER

B. Sp. PHILOSOPHIE

LA VÉRITÉ ET LA BEAUTÉ COMME DICTION OU/ET PAROLE?

AOÛT 1973

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## RESUME

Quotidiennement nous sommes partagés entre nos tâches concrètes et pressantes sur le monde et nos aspirations les plus profondes. Nos tâches concrètes nous accaparent: nous réalisons souvent comment elles sont "plates" et décevantes et combien elles semblent nous distraire de l'essentiel. D'autre part, il nous semble tellement difficile de réaliser nos aspirations les plus profondes que plusieurs se résignent à les croire illusoires.

Nous, nous tenons à réaliser nos aspirations et nous voudrions que nos tâches concrètes aient un sens. Nous faisons l'hypothèse que nos tâches concrètes auront un sens dans la mesure où elles permettront la réalisation de nos aspirations fondamentales.

Comme tâche concrète, nous avons choisi la recherche de la vérité et de la beauté. L'analyse nous amènera à mettre en doute les motifs avoués d'une telle entreprise et à faire voir la relativité de ses résultats et de son enjeu. En respectant la totalité et l'intimité de l'expérience, elle nous révélera des motifs plus personnels et un enjeu autrement plus fondamental que ce que nous avouons habituellement. Une "gêne" face au personnel et à l'intime nous cache souvent ce que manifeste l'expérience.

Si le monde n'était qu'apparence et signe d'un réel plus fondamental, s'y arrêter pour lui-même, cela pourrait nous être utile, mais cela serait décevant en regard de nos attentes: le monde n'a rien à nous dire. Et s'il était signe d'autre chose? médium d'une parole rassurante parce que créatrice de la réalité de notre personne?...

## AVANT-PROPOS

Pendant ces années d'"études en philosophie" nous avons recueilli une certaine quantité d'information par le biais de nos lectures, de nos échanges et de nos cours. Nous avons abordé des questions fort diversifiées; des liens se sont établis entre certains éléments; des théories, souvent opposées, nous ont amenés à considérer certains essais de mise en cohérence et obligés à faire certaines distinctions. Certains éléments ont permis des rapprochements significatifs pour nous, d'autres nous semblaient manquer de pertinence et de justesse, enfin certaines constructions nous sont apparues "creuses". Peut-on être "sensible" à toutes les questions et à toutes les constructions des philosophes?

Nous avons voulu saisir cette occasion (notre mémoire de maîtrise) pour faire le point, pour nous-mêmes, sur un ensemble de questions. Nous voulons donc tenter notre propre théorie sur les questions diverses que nous aborderons, surtout la question de la vérité. Voilà qui peut sembler audacieux et prétentieux.

Nous aurions pu faire une étude d'auteur ou l'analyse d'une question en nous servant de textes. Cela permet un voca-



bulaire plus sûr et une démarche plus claire. En effet, ne pas utiliser de vocabulaire technique, c'est s'exposer aux ambiguïtés du langage courant: le risque est considérable. De plus, ce type d'exercice a l'avantage de bien délimiter le sujet et évite qu'on s'engage dans une problématique trop vaste, et qu'ainsi des questions importantes soient trop rapidement traitées ou simplement passées sous silence.

Mais ce type d'exercice ne répond pas à nos désirs. Nous voulons faire un essai, car avant tout nous voulons un travail qui soit significatif pour nous. Pour le moment, il nous semblerait de peu d'intérêt d'étudier ou d'épier un auteur d'un oeil "pointilleux" afin de le prendre en défaut dans son argumentation ou bien de tenter par des acrobaties de montrer qu'il a raison ou pas sur tel ou tel point. Utile en d'autres moments, cet exercice nous semble trop paralysant pour l'instant: chaque élan doit être refréné pour demeurer fidèle au vocabulaire et à la démarche de l'auteur. Il nous semble qu'alors on doit négliger des aspects importants pour les besoins de ce qui est à montrer. Peut-être cet essai nous obligera-t-il par la suite à des exercices de ce genre pour préciser bien des points. Pour le moment, le plus important nous semble de tenter d'unifier un certain nombre d'éléments épars. Pour nous, c'est un défi.

Certes nous ne visons rien de définitif et nous n'attendons pas un produit fini (doit-il l'être de préférence?); notre langage peu technique ne nous met pas à l'abri des ambiguïtés, mais l'utilisation du vocabulaire d'un autre nous expose-

rait à ce que le lecteur nous lise avec de mauvaises lunettes et nous accorde d'autres propos que ceux que nous tenons. Nous voulons seulement amorcer une démarche et une conceptualisation qui soient significatives pour nous. En ce sens, nous voulons respecter notre expérience et l'élan de notre pensée. Toutes les questions ne recevront pas une réponse satisfaisante: il faut tenir compte des limites de ce travail et son auteur n'a pas la prétention de pouvoir proposer une réponse à toutes les questions qu'aurait un esprit plus averti.. Peut-être à la fin aurons-nous encore bon nombre de questions qui exigeront plus d'attention: nous espérons au moins que pour nous elles seront mieux posées de façon à orienter notre recherche future. Dès lors, cet essai comportant risques et limites, nous mettrons l'accent sur la cohérence de l'ensemble. Nous voulons d'abord respecter la pureté de notre propre expérience de la pensée; cet essai se veut donc significatif pour nous et respectueux de notre expérience. C'est pourquoi le langage n'aura pas le haut degré de technicité souhaité.

Amorcer une démarche et tenter une conceptualisation qui nous soient propres, voilà quelque chose qui peut sembler prétentieux, surtout sur le problème de la vérité. Le lecteur doit alors s'attendre à quelque chose d'inédit. Tel ne sera probablement pas le cas. Mais alors de quoi s'agit-il?

La question centrale de ce mémoire sera celle de la vérité autour de laquelle viendront se greffer plusieurs autres

questions. Ce problème nous fascine depuis longtemps: qu'est-ce que la vérité pour que nous la cherchions avec autant d'acharnement? A quelles conditions pouvons-nous l'atteindre? Si nous la cherchons, ne devons-nous pas nous assurer au départ que cette entreprise est légitime et valable?

En apparence au moins, ce terme, "vérité", semble confus. Vous entendrez dire ou vous lirez que "quelque chose" est vrai, "quelqu'un" est vrai, qu'une affirmation, une hypothèse, une loi et une théorie sont vraies. Indistinctement, toutes ces choses sont dites vraies ou fausses. Qu'est-ce alors que la vérité? Or depuis que nous faisons de la philosophie, nous avons pris connaissance d'un certain nombre de théories avancées par divers philosophes ou hommes de science. Ces théories dont quelques-unes sont articulées dans des systèmes plus vastes et véhiculées par la tradition, nous ont toujours laissés insatisfaits, ou encore elles ne nous disaient rien: la vérité nous est parfois apparue comme un concept vide ou caricaturé dans des théories et ainsi peu intéressante à chercher. Ce contact, parfois décevant, avec les théories existantes expliquera certes en partie l'agressivité que certains remarqueront dans ce mémoire.

Cependant, une théorie s'est avérée plus intéressante et certes séduisante. Il s'agit de celle de M. Gilles Lane. Elle rencontrait un certain nombre de questions que nous nous posions et surtout notre façon de les poser. Cette théorie nous inspire une certaine prudence qui tient à notre méfiance pour

toute théorie qui "marche". Certes une théorie doit être satisfaisante pour être retenue, mais quels critères la rendent satisfaisante? Toute la question à élucider est là. Pour le moment, disons seulement que c'est sa conformité à l'expérience.

En somme, nous ne faisons pas table rase de tout ce qui s'est dit sur le sujet. Il ne s'agit pas non plus d'une étude de critique et exhaustive de la pensée de M. Lane. En fait, à partir d'une critique, rapide, de certaines théories qui nous permettra de dégager certains éléments correspondant à notre expérience, nous serons amenés à produire une hypothèse qui rendrait compte de notre expérience d'une façon plus complète. Cette hypothèse ressemblera fortement à la théorie de M. Lane. Cependant notre démarche nous aura permis de nous assurer que cette théorie rend bien compte de notre expérience et nous amènera à mieux en dégager les implications pour nous. En ce sens, cette théorie sera nôtre: elle respectera notre expérience. Notre démarche ne vise pas à justifier la position d'une autre, mais à dégager une hypothèse qui réponde à notre expérience.

Enfin, sur le conseil de M. Lane lui-même, nous avons fait une étude (trop courte certes) sur la pensée de saint-Augustin. Cette étude nous a révélé de grands rapprochements avec l'hypothèse que nous avons formulée et, en cela, elle s'avère un appui à notre thèse.

Notre démarche respecte ainsi l'ordre de nos recherches.

Une autre démarche nous aurait permis un exposé plus rigoureux. Celle que nous avons choisi de suivre a l'avantage de respecter l'ordre de l'interrogation et de nous permettre une plus grande fidélité à l'expérience. Nous ne voulons pas démontrer au départ que la pensée de M. Lane et celle de saint Augustin sont cohérentes ou non. Mais notre démarche nous conduira à une théorie qui aura de fortes ressemblances avec celles de ces deux penseurs et ainsi nous pourrions les accepter en partie comme rendant compte de notre expérience. Partir de l'étude de ces auteurs d'abord aurait pu paraître suspect: nous appelons notre propre conceptualisation celle qui respectera notre expérience. La théorie obéit à l'expérience, non l'inverse. Dès lors notre démarche nous est apparue la plus appropriée et la plus positive.

Nous voudrions remercier ici M. Claude Savary qui nous a guidés dans notre recherche et qui, par ses questions pertinentes, nous a amenés à plus de précision sur bon nombre de points importants. Nous voulons aussi témoigner notre reconnaissance à M. Gilles Lane qui, par ses incessantes questions, nous a permis au cours de ces trois dernières années de maintenir nos interrogations et notre élan sur ces questions (vérité et beauté) et de mieux les structurer.



## TABLE DES MATIERES

	Page
AVANT-PROPOS . . . . .	111
TABLE DES MATIERES . . . . .	Ix
INTRODUCTION . . . . .	1
A.-La vérité et le réel . . . . .	1
a) Intérêt de la question . . . . .	1
b) La question de la vérité se pose . . . . .	7
c) Le réel . . . . .	10
d) Types de vérité . . . . .	13
B.-Notion d'expérience . . . . .	15
a) Ambiguïté courante du terme . . . . .	16
b) Expérimenter, c'est éprouver . . . . .	18
c) Expérience et vérité . . . . .	21
1) Expérience et vérité logique . . . . .	21
2) Expérience et vérité scientifique . . . . .	26
3) Expérience et vérité à propos du réel "pressenti" . . . . .	31
C.-Connaissance et vérité . . . . .	32
D.-Le langage: diction et parole . . . . .	34
E.-Expérience et théorie . . . . .	36
F.-Méthode et démarche . . . . .	42
a) Les théories . . . . .	42
b) L'expérience . . . . .	43
I.-PREMIERE PARTIE: HYPOTHESE SUR LA BEAUTE ET LA VERITE COMME RELATION . . . . .	45
1.1-CHAPITRE I: LA VERITE COMME RELATION . . . . .	46
1.11-La connaissance: relation sujet-objet . . . . .	49
1.111-La connaissance est une relation . . . . .	51
1.112-Le sujet . . . . .	52
1.113-L'objet . . . . .	52
1.12-Hypothèse I: La vérité comme initiative de l'objet . . . . .	53
1.121-Possibilité de cette initiative . . . . .	54
1.122-La médiation de la vérité . . . . .	56

1.13-Hypothèse II: La vérité comme produit du sujet . . .	58
1.131-Projection inconsciente . . . . .	58
1.1311-Possibilité de cette hypothèse . . . . .	60
1.1312-Éléments à retenir . . . . .	61
1.132-Projection consciente . . . . .	62
1.1321-Formulation de l'hypothèse . . . . .	62
1.1322-Notre expérience . . . . .	63
1.1323-Le critère déterminant . . . . .	65
1.1324-Éléments à retenir . . . . .	67
1.14-Hypothèse III: La vérité fondée sur l'intelligence qui a sa propre norme . . . . .	68
1.141-Formulation de l'hypothèse . . . . .	68
1.1411-Théorie de la connaissance . . . . .	69
1.1412-Nature et rôle de l'intellect agent . . . . .	72
1.1413-Possibilité de la vérité . . . . .	74
1.1414-L'erreur . . . . .	76
1.142-Critique . . . . .	76
1.1421-La vérité comme rapport d'adéquation . . . . .	77
1.1422-L'intellect agent . . . . .	81
1.1423-Relativisme impossible . . . . .	83
1.1424-Éléments à retenir . . . . .	85
1.15-Hypothèse IV: La vérité se manifeste dans l'expé- rience . . . . .	86
1.151-Éléments retenus dans les hypothèses précédentes .	86
1.152-L'expérience de la vérité . . . . .	88
1.153-Fascination et sollicitation de la vérité . . . .	92
1.154-La vérité pour nous . . . . .	96
1.155-L'expérience de l'amour . . . . .	98
1.156-Hypothèse: formulation . . . . .	102
1.2-CHAPITRE II: LA BEAUTE COMME RELATION . . . . .	105
1.21-Phénoménologie . . . . .	107
1.211-Qu'est-ce que le beau? . . . . .	107
1.212-Une première hypothèse . . . . .	108
1.213-Caractères et types . . . . .	110
1.214-Critique . . . . .	113
1.215-Quelques propositions . . . . .	116
1.22-Ce que révèlent les faits de l'expérience . . . .	118
1.221-Modification de la relation Sujet-Objet . . . .	118
1.2211-Devenir sous une identité apparente: un "quel- que chose" . . . . .	118
1.2212-Répétabilité de nos expériences: une "sollici- tation? . . . . .	121
1.2213-Le beau et le louable . . . . .	123
1.2214-La beauté de l'objet . . . . .	126

1.2215-L'artiste crée la beauté? . . . . .	127
1.2216-Le beau et le joli . . . . .	129
1.2217-La beauté du geste . . . . .	130
1.222-Nouvelle formulation de notre hypothèse . . . . .	135
1.3-CHAPITRE III: EN REGARD DU BEAU ET DU VRAI . . . . .	138
1.31-Formulation de l'hypothèse en regard du beau et du vrai . . . . .	138
1.32-Justification théorique . . . . .	141
1.33-Vérification authentique . . . . .	144
1.34-Conséquences "épistémologiques" . . . . .	149
1.341-La liberté . . . . .	149
1.342-Vérité et objectivité . . . . .	152
2.-DEUXIEME PARTIE: CONFRONTATION DE NOTRE HYPOTHESE AVEC L'HYPOTHESE AUGUSTINIENNE . . . . .	157
2.1-CHAPITRE I: L'HYPOTHESE AUGUSTINIENNE . . . . .	158
2.11-Vue générale . . . . .	158
2.12-Point de départ d'Augustin . . . . .	161
2.121-Le manichéisme . . . . .	161
2.122-Du scepticisme à la foi . . . . .	162
2.123-Croire pour comprendre . . . . .	164
2.124-L'évidence rationnelle . . . . .	167
2.125-L'âme . . . . .	170
2.13-La connaissance sensible . . . . .	173
2.14-La connaissance rationnelle . . . . .	183
2.141-Le Maître intérieur . . . . .	183
2.142-L'illumination . . . . .	189
2.15-Le rôle du monde . . . . .	201
2.16-L'erreur . . . . .	203
2.2-CHAPITRE II: CONFRONTATION DE L'HYPOTHESE AUGUSTINIENNE AVEC LA NOTRE . . . . .	206
2.21-Rappel des deux théories . . . . .	206
2.211-Théorie de notre expérience du beau et du vrai . . . . .	206
2.212-Théorie d'Augustin . . . . .	208
2.22-Conception de la vérité . . . . .	208
2.23-Conception de l'erreur . . . . .	215
2.24-Conception de la beauté . . . . .	219
2.25-Le rôle du monde . . . . .	221
2.26-Conception de la liberté . . . . .	223
2.27-Le langage dans les deux hypothèses . . . . .	226



CONCLUSION . . . . .	227
A.-Prolongement de notre théorie . . . . .	227
B.-Implications socio-culturelles . . . . .	236
BIBLIOGRAPHIE . . . . .	244
1.-Ouvrages consultés spécifiquement pour l'introduction .	244
2.-Oeuvres de saint Augustin . . . . .	244
3.-Autres ouvrages consultés pour notre mémoire . . . . .	245
4.-Articles de revues . . . . .	247

## INTRODUCTION

### A.- La vérité et le réel

#### a) Intérêt de la question

La vérité: voilà un mot qui fascine bien des hommes depuis longtemps et qui suscite bien des querelles entre des personnes. En effet, combien d'hommes affirment chercher la vérité et se passionnent pour cette recherche à un point tel que parfois ils semblent oublier ou négliger des dimensions de leur personne que d'autres jugent fondamentales et essentielles. Tous nous affirmons la chercher de quelque façon, mais certains s'y consacrent complètement et en font pratiquement leur seule tâche. Que l'on songe ici aux hommes de science et aux penseurs qui cherchent la vérité sur le monde, l'homme, enfin sur l'ensemble du réel. On peut donc retenir ce fait: la recherche de la vérité est une tâche pour bien des hommes, et en un sens pour tous.

Qu'en est-il de la recherche de la vérité comme tâche concrète? On peut<sup>y</sup> être conduit par intérêt personnel (goût, aptitudes, culture) ou encore par besoin (cette tâche permet

de subvenir à nos besoins vitaux car la société la rémunère comme d'autres). Comme tâche concrète, cette recherche demande des efforts, exige une certaine maîtrise, de la rigueur, comme bien d'autres tâches concrètes. Cette recherche n'est pas également appréciée par tous: elle amène des joies, mais aussi des échecs et des peines. Parfois elle dégénère en disputes acerbes et souvent stériles, ou encore elle conduit à l'erreur. Cette recherche en outre, exige de la discipline. On pourrait poursuivre ainsi encore un moment, mais cela suffit à montrer qu'à bien des égards la recherche du vrai est une tâche concrète qui ressemble à nos autres tâches concrètes (enseigner, cultiver la terre, s'occuper de mécanique,...). Elle est souvent pénible, parfois stérile et dénuée de sens pour beaucoup, parfois intéressante et comblante pour l'un, parfois décevante pour un autre. Elle comporte de la routine, de la monotonie comme nos autres tâches. On peut donc retenir ce second fait: la recherche du vrai comme tâche concrète ressemble à nos autres tâches concrètes.

Si nos tâches concrètes sont souvent pénibles et dénuées de sens et apparaissent à plusieurs comme un fardeau nécessaire mais absurde, cependant nous avons des aspirations. Ce que nous espérons et cherchons avant tout (dans la mesure du possible) c'est que nos tâches soient valables, à nos yeux comme aux yeux des autres, et qu'elles soient respectueuses, comme démarche, de nos aspirations. Au moins quand nous en avons le choix, nous voulons faire quelque chose qui en vaut la peine, qui nous intéresse vraiment. Ainsi voyons-nous des gens

changer de travail, parfois pour des considérations matérielles, parfois aussi parce qu'ils cherchent quelque chose de plus intéressant, de plus comblant. En somme, nous voulons que notre tâche principale de chaque jour rejoigne nos aspirations profondes pour n'être pas une platitude dérisoire.

En plus de cette exigence d'une tâche valable et comblante, une seconde aspiration nous semble importante pour la plupart des hommes, et nous en particulier. Tous, qui que nous soyons, nous ~~tenons~~ <sup>tenons</sup> à être reconnus comme personne valable pour elle-même, intéressante pour elle-même. S'il est fondamental pour tout homme de protéger et d'épanouir la vie, il semble tout aussi essentiel et important de se savoir reconnu ~~comme~~ <sup>comme</sup> personne valable. Nous tenons à être intéressants et reconnus pour nous-mêmes. Nous tenons à valoir à nos propres yeux, et à être quelqu'un à qui il vaut la peine qu'une autre personne s'intéresse. Cela ne signifie pas que nous désirons être reconnus pour ce que nous sommes (homme important,...) et ce que nous avons (fortune, situation,...), mais pour qui nous sommes. Être reconnus, c'est être tirés de notre néant de personne, être familier à ceux qui ont connu l'abandon et la solitude. En somme, nous voulons aimer et être aimés,<sup>1</sup> être une personne.

Si c'est là une attente importante que tous partagent, à quelles conditions peut-elle être comblée? Est-ce un espoir

---

<sup>1</sup>Le lecteur trouvera plus d'explications sur ce sujet aux pages 72 et suivantes.

légitime, c'est-à-dire qui peut recevoir une satisfaction? Il semble bien que le contact des autres (relation d'amitié et d'amour surtout) devrait être la voie la mieux indiquée pour recevoir cette satisfaction. Or nous le disions plus haut, certains penseurs délaissent les contacts interpersonnels fréquents pour s'adonner davantage à leur recherche de la vérité. Ces mêmes penseurs ont-ils sacrifié cette attente qui apparaît primordiale? L'ont-ils fait par résignation ou ont-ils "présenti" quelque chose de plus attrayant, de plus intéressant? Pour beaucoup d'entre nous, la vie que ces hommes ont choisie ne nous semble pas propice à donner les résultats attendus. Nous nous imaginons souvent ces hommes comme des êtres un peu dénaturés, ce qui n'empêche pas notre admiration (qu'y trouve-t-on d'admirable?). Pourtant, eux, ils ont l'air de s'y "plaire". De même, bien des gens se passionnent pour des choses anodines et pourtant ils ne semblent pas souffrir d'un certain éloignement des autres: les choses et leurs recherches semblent être suffisamment complantes.

Or on se rend compte que souvent il y a un fossé assez grand entre d'une part nos tâches concrètes et d'autre part nos aspirations les plus profondes. Il n'est pas rare d'entendre quelqu'un se dire malheureux dans son travail devenu aliénant, pénible et dénué de sens. Beaucoup n'ont pas le choix et se résignent à leur sort au nom de considérations matérielles vitales. Néanmoins ils mesurent la "platitude" de leur tâche. D'autres ont la possibilité de changer et optent pour autre chose de plus attrayant où ils espèrent "trouver leur

compte". Certains semblent ne jamais trouver ce qu'ils espèrent. Quant à nos aspirations, elles sont souvent refoulées comme n'étant pas sensées ou ne pouvant jamais être comblées. En effet, certaines personnes encore ici se résignent à leurs tâches concrètes décevantes, désespérant d'arriver à satisfaire les aspirations nommées plus haut. Serions-nous condamnés à vivre entre l'absurde et l'illusoire? Nos aspirations sont-elles légitimes ou illusoires et insensées? Nos tâches concrètes sont-elles absurdes et insensées ou peuvent-elles être valables en regard de nos aspirations? En tout cas, bien des gens ne se résignent pas à abandonner leurs attentes et ne s'accrochent pas facilement de ce fossé.

A partir des faits énoncés jusqu'ici, nous pouvons formuler la question à laquelle ce mémoire essaiera de répondre: nos tâches concrètes permettent-elles la réalisation de nos attentes les plus profondes et quelles en seraient les conditions de possibilité? Par tâches concrètes, nous entendons ici le travail habituel auquel un individu se livre pour satisfaire ses besoins et attentes, et cela sur tous les plans. Pour répondre à notre question, nous pourrions partir de n'importe quelle tâche concrète. Nous avons choisi la tâche particulière de ceux qui affirment se consacrer à la recherche de la vérité: cette tâche concrète ressemble à n'importe quelle autre.

Nous aurons donc à déterminer la nature de la vérité. Nous nous attarderons à la logique, à la science et à la philosophie pour préciser ce qu'est la vérité et en quoi consiste la recherche qui y conduit. En quoi consiste la tâche de ces

hommes et que trouvent-ils? Plusieurs théories ont été émises sur le sujet. Nous nous attarderons à certaines d'entre elles.

Ensuite on se demandera si la vérité comme tâche concrète est intéressante et rend intéressant, c'est-à-dire ce qu'elle est en regard de nos attentes, ou bien si elle suppose la résignation dont nous parlions plus haut. En somme, en quoi la recherche du vrai (comme tâche concrète) est-elle une tâche valable, c'est-à-dire qui permettrait la réalisation de nos aspirations. Si certaines personnes se consacrent complètement à cette recherche et qu'alors elles se trouvent comblées, quelle est la nature de ce qu'elles découvrent et comment y parviennent-elles? Ou encore, le fossé dont nous avons parlé se retrouve-t-il ici encore? Comme tâche concrète, la recherche de la vérité mène-t-elle à quelque chose qui la rendrait valable et permettrait la réalisation de nos attentes de personnalisation? Que peut être la vérité pour que celui qui la cherche assume une tâche qui soit sensée et qui permette la réalisation d'attentes que d'autres personnes avouent satisfaire dans d'autres domaines? Nous n'accepterions pas personnellement de remplir une tâche qui n'aurait aucun sens pour nous. Il est donc essentiel de nous demander ce qu'est la vérité. Comment alors nos aspirations pourraient-elles s'harmoniser avec notre recherche concrète, c'est-à-dire est-ce que cette recherche permet de combler le fossé dont il a été question et légitime les efforts consentis? Nous serons amenés à nous demander si les raisons données par les penseurs pour justifier leur choix sont bien les bonnes raisons. S'ils se tournent vers le monde



pour leur recherche, en quoi est-ce intéressant et comblant? Il est donc doublement important de déterminer la nature et les conditions de possibilité de la vérité. Nous le ferons en interrogeant la démarche des autres et la nôtre.

Pour la compréhension de cet exposé, ce qui précède est essentiel. Il ne s'agit pas d'une simple critique de quelques théories sur la recherche de la vérité; il ne s'agit pas non plus d'un travail d'épistémologie strictement. Certes il y aura critique de certaines théories, analyse de certaines expériences; il y aura un travail d'épistémologie. Mais on constatera que tel n'est pas notre but final. Ce travail préliminaire d'épistémologie n'a sa raison d'être que parce qu'il nous permettra de déterminer ce qu'est la recherche du vrai comme tâche concrète et ainsi essayer de dégager en quoi et à quelles conditions cette recherche peut être valable en regard de notre attente de personnalisation. Tel est bien l'objet de notre thèse et ce qui en fait l'intérêt pour nous.

#### b) La question de la vérité se pose

La vérité, même si nous reconnaissons qu'elle n'est pas toujours facile à trouver, semble nous être possible. Plusieurs affirment la posséder (comme on possède une voiture) d'autres ont la prétention de l'enseigner; certains, plus modestes (!) se contentent de dire qu'ils la cherchent ou qu'ils sont sur la voie, d'autres affirment qu'elle est tout simplement impossible; certains la disent relative, d'autres pensent qu'elle



est définitive et absolue. En somme, nous avons tous cru, probablement, être certains d'au moins une affirmation vraie ou parfois d'être dans l'erreur. Nous pensons donc que la vérité nous est accessible. Mais qu'est-ce qui nous est alors accessible? Tous cherchent-ils la même chose?

Nous avons mentionné dans notre avant-propos qu'il semble y avoir confusion autour de ce terme. On parle en effet d'une chose vraie comme on dira d'un tableau qu'il est beau ou d'une affirmation qu'elle est vraie. On le dira même d'une théorie, d'une personne. Quand j'affirme que mon jugement "La terre est ronde" est vrai, s'agit-il de la même notion de vérité que celle du savant qui dit chercher la vérité ou de mon voisin qui affirme que son tableau est beau? En général, ces affirmations sont prises comme allant de soi. Certes, je tiens certains de mes jugements comme étant vrais et j'aimerais que les autres en conviennent. Le plus important ne semble pas être "ce" qui est dit, mais c'est la vérité de l'affirmation qui est importante. Mais ces prétentions sont-elles justifiées? Certains diront non, mais ils devront convenir que chacun de leurs jugements est vrai sinon, à moins de vouloir mentir, ils ne l'affirmeraient pas; et s'ils se trompent, ils ne le savent pas et affirment tout de même leur jugement, ou bien ils l'affirment comme faux, ou encore comme vrai mais en sachant qu'ils mentent. Mais comment n'être pas sceptiques? Il m'arrive de contredire mon voisin et tous deux nous prétendons pourtant dire vrai. Est-ce là une question d'aptitude, d'éducation, de point de vue, de phénomènes inconscients, que

sais-je encore? Souvent on entend l'autre nous dire: "Regarde, tu vois bien que c'est cela, que je dis vrai". Qu'est-ce qui est à voir quand il s'agit de vérité? Des raisons objectives ou/et subjectives autorisent-elles nos prétentions? Il faut bien dire que ces prétentions, indues ou non, sont bien ancrées.

Nous pourrions multiplier les exemples de ces contradictions qui se retrouvent souvent dans la vie quotidienne mais que nous retrouvons aussi chez les hommes de science et les philosophes. On peut aisément poser la question suivante: quand ils parlent de vérité, les hommes parlent-ils de la même chose et de quoi parlent-ils? Il semble que l'enjeu soit d'importance à en juger par la quantité d'efforts consentis et l'acharnement avec lequel nous tentons de faire prévaloir notre propre affirmation. Quel est cet enjeu qui fait que tout cela demeure valable? Il semble donc important, en regard de notre question initiale, de préciser la nature et les conditions de la vérité et de sa recherche pour expliquer la réelle fascination qu'elle exerce sur les hommes.

Il importe donc maintenant de préciser en quoi consiste la démarche de ceux qui cherchent la vérité et l'affirment. Cela nous amènera à dégager les aspects suivants: de quoi parlent-ils? Comment y sont-ils parvenus? quelles sont les conditions pour y parvenir et quelles raisons justifient les affirmations/vrais? La réponse à ces questions devrait nous conduire à certaines distinctions essentielles. Ensuite nous pourrions entreprendre la seconde phase de notre recherche con-

cernant l'enjeu de la quête de la vérité et ainsi répondre à la question centrale: cette recherche du vrai permet-elle la réalisation de nos aspirations profondes?

### c) Le réel

De quoi est-il question quand il s'agit de vérité? N'importe quel dictionnaire nous dira qu'elle est une propriété que possèdent certaines de nos idées: elle consiste dans le fait qu'elles sont "d'accord" avec la réalité, de même que l'erreur consiste dans le fait qu'elles sont "en désaccord" avec la réalité. Tous s'entendant sur cette définition comme étant une chose qui va de soi jusqu'au moment où on se demande ce que signifie les termes "accord" et "réalité".

L'opinion courante consiste à dire que l'idée affirmée comme vraie doit être la copie exacte de la réalité correspondante. Si je regarde la table et qu'ensuite je m'en détourne, mon idée, comme mon image quoique différemment, reproduira certes fidèlement la table (ensemble d'apparences perçues). Alors mon idée étant une copie conforme pourra être vraie. Par analogie, on étend ce fait à l'ensemble de nos idées. Mais si je pense à la fonction de la table, à la vérité de mon affirmation, à la spontanéité de mon regard, à la beauté d'une personne, quelles sont alors les réalités copiées? A quoi exactement correspond mon idée? On ne voit pas très bien de quel "accord" il s'agit.

Si une idée, pour être vraie, doit être une copie qui

s'accorde avec le réel, on ne voit pas toujours ce qu'est le réel correspondant et en quoi consiste cet accord. Il nous faut donc préciser ces deux notions et établir certaines positions épistémologiques dont lesunes seront expliquées dès l'introduction et d'autres simplement énoncées ici mais démontrées plus longuement dans l'exposé proprement dit.

D'abord qu'entendons-nous par le terme "réel" ou "réalité". Essentiellement, le réel est entendu comme tout ce dont nous avons fait ou faisons l'expérience. Il s'agit donc du réel pour nous. Quant à savoir ce qu'il est indépendamment de nous ou de nos expériences, en soi, ou s'il existe d'autre réel que l'expérimenté, c'est là une question qui ne semble pas devoir recevoir une réponse. Le réel dont nous parlons est toujours le réel livré à l'expérience humaine. Ce réel expérimenté est essentiellement ce qui est perçu ou/et pensé ou/et pressenti.

De quelle nature est ce réel? Le réel, c'est d'abord le mondain, l'empirique. Nous entendons par là le domaine de l'observable (le monde), c'est-à-dire tout ce qui est perceptible grâce à des structures ou formes spatio-temporelles qui donnent prise aux sens. Ce domaine correspond dans à ce que le sens commun désigne par les termes "choses", "objets", "faits observables"; nous incluons aussi dans ce domaine les relations entre les faits observables (distance, lieu, moment, ...). C'est là le domaine auquel se rapportent nos impressions sensibles et celui de l'investigation scientifique.

Le réel, c'est aussi l'ensemble de nos idées abstraites et des relations/réciproques entre les idées. Ces relations, désignées par des/termes abstraits, sont d'ordre intellectuel. On parle à ce niveau d'objet mental qu'on désigne par les termes "principes", "définitions", "genres abstraits",... Cette partie du réel correspond à l'ensemble des relations logiques et mathématiques.

Le réel comprend encore le domaine du "pressenti". Ce domaine échappe essentiellement à la perception par la voie des sens et nous/est connu autrement que par son inhérence aux structures de l'esprit. Il nous/est accessible par le sentiment; on parlera du sentiment d'une présence, du fascinant, du sublime,...

Enfin, le réel c'est aussi le corps de nos idées et vérités antérieures qui, il faut bien l'amouer, continue de nous influencer: nous devons en tenir compte. En somme, le réel pour nous/c'est tout ce qui est "éprouvé", tout ce qui nous "dérange". Nous excluons donc du réel pour nous/tout ce qui n'aurait pas été remarqué par nous. Nous incluons par contre le domaine de l'imaginaire dans la mesure où il nous est aussi présent à la conscience. Encore une fois, il s'agit uniquement de ce qui a été éprouvé dans l'expérience et ainsi nous est devenu présent. Tout ce qui existerait ou pourrait exister sans nous atteindre ne serait pas du réel pour nous, mais tout au plus un réel éventuel pour nous. Quant à ce qu'est le réel indépendamment de nous ou sans nous, que pourrions-nous en dire? La connaissance est présence à la conscience. Que dire de ce

qui ne nous aurait jamais été présent?

L'ensemble du réel apparaît comme étant l'objet de l'expérience. Avant de préciser la nature du terme "expérience", ce qui nous permettra de dégager les conditions de la recherche du vrai et l'autre terme de l'accord quand il est question de vérité, il importe de distinguer divers types de vérité. En effet, en regard des différents aspects du réel expérimenté, le contenu de nos affirmations n'est pas toujours de même nature. Ces types de vérité seront distingués à partir du type de réalité dont traitent les différentes affirmations que nous qualifions de vraies. Certes les réalités ne sont pas vraies; elles sont tout simplement. Seules nos affirmations par rapport à elles ou à leur propos le sont.

#### d) Types de vérité

Si nous soutenons diverses affirmations vraies, elles ne sont pas toutes de même nature: selon leur contenu, leur portée est différente. Ainsi on parlera de vérité logique, de vérité scientifique et de vérité à propos du réel pressenti.

Le domaine de la vérité logique est celui des entités abstraites et des relations réciproques qui s'établissent entre les idées en vertu des structures d'organisation de l'esprit humain. En effet, de par la nature même de l'intelligence humaine qui est fonction progressive d'organisation, il y a des rapports nécessaires qui s'établissent. Ce qui constitue la vérité ici c'est le fonctionnement tout logique de l'intelli-



gence comme aptitude à connaître la réalité prise dans des conditions d'une simplicité idéale. C'est le domaine des propositions logiques et mathématiques, incluant la géométrie (figures idéales). Une fois certaines propositions admises (axiomes ou postulats), une foule d'autres propositions s'en suivent par déduction, comme conséquences nécessaires. Une fois admise, une définition autorisera "x" propositions qui exprimeront des liens nécessaires avec d'autres termes déjà définis. Ici les affirmations sont vraies en vertu des lois qui découlent des structures mentales.

Quant au second type de vérité, il est constitué par le fonctionnement tout objectif et tout logique de l'aptitude à connaître la réalité telle qu'elle apparaît. Le domaine visé par le contenu des affirmations considérées ici est celui de l'observable, du mondain. Ces contenus nous sont connus par les impressions sensibles et sont le fruit de l'expérience. Ainsi le contenu de ces propositions nous livre le monde tel qu'il est perçu et connu. Ici, on le verra plus loin, l'expérience joue un rôle important et les propositions doivent satisfaire différents critères. Ce type inclut toutes les affirmations concernant le monde, c'est-à-dire celles qui suivent la connaissance courante et la connaissance scientifique. Nous désignerons ce type par l'expression "vérité scientifique", mais en sachant bien qu'il inclut les affirmations du langage pré-scientifique.

Enfin, on peut parler d'un dernier type de vérité qui

recouvre l'ensemble des propositions dont le contenu nous est connu par le sentiment. En effet un domaine du réel échappe aux sens et ne dépend pas <sup>uniquement</sup> des structures mentales. Il s'agit de ce qui est pressenti dans l'expérience. Certains négligent cet aspect de la connaissance, sous prétexte qu'il est trop subjectif. La réalité pressentie inclut le beau, l'étrange, le fascinant, le sublime et autre chose du même genre. Nous hésitons à qualifier ce type de vérité. Disons qu'il est constitué par le fonctionnement logique de l'aptitude à connaître la réalité pressentie, incluant ce qu'on appelle habituellement la vérité ontologique.

On pourrait sans doute trouver des domaines de la réalité qui donnent lieu à des affirmations vraies que l'on pourrait situer en partie dans un type et en partie dans un autre. Tel est le cas des affirmations en mécanique qui tiennent à la fois de la logique et de l'expérience scientifique. Pour préciser davantage ces divers types de vérité, il importe maintenant de définir le terme "expérience" et de déterminer le rôle que joue l'expérience dans la recherche du vrai. Par là, nous pourrions dégager les conditions pour parvenir à la vérité et les critères qui nous guident. Ainsi on répondra à la question suivante: comment y parvient-on?

#### B.- Notion d'expérience

Avant de définir ce que nous entendons par "expérience", il nous apparaît essentiel de rappeler l'importance de cette



notion dans l'ensemble de notre exposé. Pour l'immédiat, elle nous permettra de mieux distinguer les types de vérité et ainsi préciser la nature de la vérité elle-même. Mais pour l'ensemble du mémoire, c'est là une notion fort importante. Nous avons dit dans notre avant-propos que nous voulions arriver à une conceptualisation significative pour nous et que pour cela nous allions nous fier à notre expérience. C'est que nous la croyons déterminante. Or justement dans le problème qui nous intéresse, on verra que l'expérience y joue un rôle déterminant. Nous nous demandons si la recherche de la vérité comme tâche concrète permet de rejoindre et réaliser nos aspirations les plus profondes. C'est ce que nous permettra d'amorcer une analyse de l'expérience.

#### a) Ambiguïté courante du terme

Il n'est pas rare dans nos conversations d'entendre le terme "expérience". L'un affirmera avoir fait une expérience, l'autre parler en se basant sur l'expérience. On dira de celui-ci qu'il est un homme d'expérience, de celui-là qu'il prend de l'expérience. En science, on retrouve ce terme employé très souvent. Tout le monde semble prendre pour acquis qu'on s'entend sur la signification du terme, enfin qu'il y a un minimum de signification commune qui permet à chacun d'interpréter assez bien ce dont il s'agit. Pour ainsi dire, il y a entente tacite comme c'est le cas de bien des termes du langage courant: on sait sans pouvoir dire précisément ce qu'on sait.

Même dans nos lectures, les auteurs font preuve d'une même confiance à l'acceptation courante: la langue s'appuie sur un minimum de signification commune. Combien de penseurs utilisent le terme sans le définir avec précision de sorte qu'on peut lui donner plus ou moins de compréhension et d'extension. Nous pensons à Hume<sup>1</sup> qui fait continuellement appel à l'expérience mais ne définit pas le terme clairement. Il en est de même de William James<sup>2</sup> dans sa théorie sur le pragmatisme. Pourtant encore là il est fait grand état de l'expérience qui est une notion capitale. Le terme conserve un degré de généralité qui permet beaucoup d'interprétations. Et on pourrait allonger cette liste de plusieurs autres cas. Qu'on songe à nos manuels de philosophie qui demeurent aussi vagues dans l'ensemble sur le sujet. Même en science, le terme n'a pas toujours un sens clair. Certes le terme "expérimentation" auquel on substitue souvent celui d'expérience" a une signification plus circonscrite, mais encore là on ne lui attribue pas toujours la même importance et le même rôle. Ainsi l'expérience sera tour à tour, et parfois tout cela à la fois, la voie, le guide, le moyen, le critère, le but ou le résultat, l'objet et la justification de la recherche comme telle. Les divers

---

<sup>1</sup>HUME, David, Enquête sur l'entendement humain, Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1965 (1947), 223 pages.

<sup>2</sup>JAMES, William, Le pragmatisme, Paris, Garnier-Flammation, 1968, 247 pages.

emplois du terme en indiquent bien la complexité.

En somme, ce terme est fréquemment employé avec des significations multiples, parfois vagues et ambiguës. Il importe de le préciser et à cet effet nous aurons recours à deux penseurs plus précis dans son emploi, Ferdinand Alquié <sup>1</sup> et Claude Bernard <sup>2</sup>.

#### b) Expérimenter, c'est éprouver

Larousse, dans son dictionnaire, nous dit qu'expérimenter c'est éprouver. Or éprouver peut signifier subir, ressentir, être exposé à... aussi bien que mettre à l'épreuve, faire la preuve de quelque chose. Le terme expérience recouvrerait un double aspect: d'une part il y aurait passivité, réceptivité, d'autre part initiative, activité. Toute l'ambiguïté de ce terme réside justement dans le fait que souvent on ne sait pas clairement sur quel aspect on met l'accent ou si on reconnaît à chaque aspect un rôle complémentaire.

Alquié rappelle ce rôle complémentaire et voit dans l'expérience un état complexe où le sujet et le réel ont leur part: le sujet subit le réel, reçoit le donné, mais aussi interprète, articule et organise ce donné. Dans le langage courant, il n'est pas toujours facile de savoir quel aspect est prépondérant. Ain-

---

<sup>1</sup> ALQUIÉ, Ferdinand, L'expérience, Paris, P.U.F., 1957, 103 pages.

<sup>2</sup> BERNARD, Claude, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 318 pages.

si "faire une expérience" devrait faire appel aux deux aspects mais l'usage privilégie souvent l'aspect passivité inhérent à l'expérience. De même "prendre de l'expérience" devrait signifier autant réceptivité qu'activité; encore ici l'usage accentue souvent l'aspect passivité: prendre de l'expérience c'est recevoir des autres. Il serait trop long de montrer quelle conception se trouve derrière cet usage. Enfin, "avoir de l'expérience" ou "être quelqu'un d'expérience" c'est savoir faire; l'aspect activité est prédominant. En fait il n'est pas toujours facile de reconnaître sur quel aspect le langage courant insiste.

En science, le terme est aussi complexe. Habituellement on retient les deux aspects. Le sujet observe un donné irréductible, le reçoit; puis il l'organise, l'articule; enfin il vérifie son organisation. Si parfois expérience désigne ce triple aspect (passivité, activité et passivité à nouveau), parfois son sens est un peu différent. Alors on opposera l'observation et l'expérience. Ici le terme désignera l'organisation, la fabrication de l'expérience elle-même et son contrôle dans les faits, donc activité puis passivité. Il peut encore désigner spécifiquement le contrôle lui-même. Enfin il peut désigner l'ensemble des conditions créées en vue de vérifier une hypothèse. Ici son sens est strictement celui d'une activité et alors on distinguera observation, fabrication de l'hypothèse, fabrication de l'expérience et contrôle dans les faits.

En philosophie par contre, le terme est habituellement retenu dans son seul aspect de passivité et opposé au terme

esprit qui désigne l'aspect créateur. Expérimenter signifie être heurté, être contraint par le réel, subir. Un fait expérimenté est un fait reçu et accepté comme donné irréductible et contraignant. L'esprit par contre jouit d'un pouvoir créateur et d'une certaine liberté. Toute opération de l'esprit est ~~ex-~~ ~~cuse~~ de l'expérience. Le terme "désigne l'élément non isolable de passivité qui semble présent en toute connaissance humaine".<sup>1</sup>

Ainsi quand l'empiriste affirme que tout est le fruit de l'expérience, il affirme que la recherche du vrai est soumission à l'expérience, au réel subi. Tout le processus est inclus dans l'aspect réceptivité; tout est reçu par le sujet. Le terme "expérience" n'a aucune connotation d'activité. De plus on ne reconnaît aucune initiative créatrice à l'esprit qui n'est que fonction d'organisation. Le sujet reçoit tout de l'expérience (passivité) par le biais des sensations, des tendances, des perceptions de "formes" et du sentiment. D'autres courants philosophiques opposeront expérience (passivité seulement) et esprit. Pour comprendre, l'esprit doit supposer, construire et juger de façon à interpréter l'expérience dans le langage de l'esprit. L'expérience n'est alors que réception du donné.

On retrouve chez les penseurs une série de positions allant de l'expérience pure à l'activité pure de l'esprit. Pourtant il faut bien se rendre compte que sans le contenu de l'expérience l'esprit ne retrouve que ce qu'il a élaboré: toute ex-

---

<sup>1</sup> ALQUIE, F., op. cit., p.5.

périence implique la passivité de l'esprit et sans expérience l'esprit ne peut rien. D'autre part l'esprit ne contemple pas un donné à l'élaboration duquel il n'aurait pas pris part.

### c) Expérience et vérité

Les précisions apportées jusqu'ici sur le terme "expérience" en montre la complexité et situe l'ambiguïté dénoncée. Il ne suffit pas de dire qu'il y a ou pas double aspect. D'autre part l'opposition expérience-esprit nous semble plus gênante qu'autre chose et risque d'être inopérante et stérile. Nous voulons conserver le terme "expérience" dans sa totalité, dans sa globalité au lieu de risquer des distinctions arbitraires. Pour préciser le sens que nous lui donnerons, revenons aux trois types de vérité dégagés plus haut en fonction du réel envisagé; cela nous permettra de dégager la nature de l'expérience et d'articuler cette notion avec celle de la vérité.

#### 1) Expérience et vérité logique

Il a d'abord été question de vérité logique. La logique est souvent présentée comme un produit pur de l'esprit. On reconnaît à l'esprit cette capacité de saisir des relations au niveau abstrait et de les articuler en un tout cohérent selon ses propres lois et indépendamment de l'expérience (réception du donné). Or si on en croit les études de Jean Piaget, tout n'est pas si simple que cela. L'esprit n'est pas au départ un ensemble de structures toutes faites applicables aux données de l'expérience, à un réel déjà là et déjà construit, pour l'articuler



logiquement. Si on a l'impression que la logique une fois constituée est un pur produit de l'esprit qui articule les idées et relations abstraites, on oublie comment on y parvient.

D'abord au niveau du réel éprouvé, il existe un flux de phénomènes sensibles (apparences, structures perceptibles) qui se traduit pour nous en un flux de sensations qui s'imposent avec plus ou moins de force selon notre état et notre "position" par rapport à ces phénomènes. Le contenu livré est variable et chaotique. Les choses ne sont ni vraies ni fausses, mais satisfaisantes ou pas pour l'organisme. Parmi ces sensations, les unes seront retenues, d'autres délaissées ou négligées. Disons simplement pour respecter le fait brutal, que des phénomènes, par le truchement des sensations, s'imposent au sujet. De plus, certains rapports (relations) entre les phénomènes s'imposent aussi par la sensation. Certaines choses (ensembles d'apparences) sont souvent perçues de la même façon, dans des rapports identiques ou variables entre elles. C'est déjà une première organisation de l'éprouvé.

Quant à l'intelligence elle n'est qu'une fonction d'organisation qui s'enracine dans le biologique par le biais des réflexes. L'activité fonctionnelle, liée à l'hérédité générale de l'organisation vitale, représente déjà une certaine organisation au niveau même du fonctionnement (fonction de cohérence, fonction de mise en relation, etc...). Ces fonctions constantes forment un noyau invariant qui va assurer une organisation progressive et se traduire en structures successives acquises.

Ces structures qui, au départ, se confondent avec les montages réflexes héréditaires, sont variables. Limitées et limitatives d'abord, en ce qu'elles sont liées à la constitution du système nerveux et des organes des sens, elles vont se diversifier en compréhension et en extension à mesure que l'action va se diversifier. Il y aura d'abord coordination des premiers schèmes réflexes et ce n'est que graduellement que ces structures vont se complexifier jusqu'à ce que l'enfant parviennent aux structures logiques. Il n'y parviendra qu'au terme d'un long cheminement; par son expérience (activité et passivité) il assimilera le milieu avec lequel il est en relation et accommodera ses schèmes de façon à ce qu'ils retiennent de façon cohérente les nouveaux éléments. Dès lors, par son action et selon la complexité plus ou moins grande de ses schèmes, l'enfant retiendra certains éléments éprouvés, d'autres ne pouvant être retenus parce qu'impossibles à coordonner avec ce qui avait été retenu avant et avec l'action immédiate. Ce n'est que progressivement qu'il se libérera de l'action et de ses résultats immédiats et que ces schèmes témoigneront d'une certaine mobilité rendue possible par la capacité d'abstraction. Les mots et les groupements (classes, séries, genres,...) remplaceront les choses et ensembles concrets.

D'ailleurs le langage témoigne de cette capacité d'organiser le donné. Les mots, d'abord liés au concret puis de plus en plus abstraits, désignent les choses et leurs relations: ces mots sont donnés par la culture et l'éducation. Mais ce que désignent les mots, la réalité que recouvrent les concepts, cela est expéri-



menté, reçu. Avant de permettre les relations abstraites de la logique, ils désignent d'abord du concret. Ce n'est que graduellement qu'ils deviendront généralisables et universels.

Ainsi, aux relations qui s'imposaient déjà au niveau des sensations s'ajoute graduellement un appareillage conceptuel ou un ensemble de formes abstraites. La pensée, qui est un fonctionnement pur, se donne des formes successives (structures, "patterns", schèmes) et cela grâce à l'activité concrète du sujet. Nous appelons formes les mots qui désignent des objets et des relations, les noms qui désignent des ensembles et des classes, les concepts, les schèmes de plus en plus complexes et les catégories. Ce que nous montre la psychologie, c'est que ces formes ne sont pas des a priori purs même si ce sont des a priori pour une pensée cohérente. La pensée les produit grâce à l'expérience (le reçu et l'activité concrète) qui impose déjà certaines structures et grâce aux fonctions constantes de l'esprit lui-même. En somme, l'expérience de l'enfant par rapport au monde joue un rôle fondamental et nécessaire dans ce qu'on appelle la fabrication des produits de la pensée. Ici il faut noter aussi le rôle joué par la culture. La culture transmet les concepts et les catégories; mais ces concepts et ces catégories qui désignent d'abord des faits ou des ensembles organisés concrets ne deviendront généralisables que lorsque l'enfant les aura au préalable assimilés à ces faits et ensembles concrets. Ces formes et structures mentales entrent dans la trame de l'expérience comme partie composante : autant que les phénomènes éprouvés qui les sous-tendent.

En somme il nous apparaît difficile d'opposer esprit et expérience (passivité). Cette distinction ne fait pas comprendre ce qui se passe. Ce n'est qu'au terme d'un long processus vers l'acquisition de la capacité d'universaliser que l'esprit sera capable d'un fonctionnement autonome. La capacité d'opérations logiques est acquise grâce aux structures qui résultent à la fois de la pensée comme fonction d'organisation et des interactions du sujet avec le réel. Ces interactions vont permettre à la pensée d'acquérir ce qui est essentiel à un fonctionnement normal et jusqu'à un certain point, autonome.

Ainsi par rapport à la vérité logique, il faudra distinguer deux sens au terme expérience. Au sens large, on dira que la logique est le fruit de l'expérience, incluant dans ce terme la réception du donné concret, l'activité concrète du sujet qui provoque cette réception et celle qui en résulte ainsi que l'activité mentale qui devient de plus en plus complexe et importante. Au sens strict, on dira que les affirmations logiques (et mathématiques) sont vraies indépendamment de l'expérience. Elles sont vraies en vertu des structures mentales acquises par l'expérience au sens large. Mais pour être vraies elles n'ont pas à être soumises à une vérification dans les faits. Ici expérience est pris au sens de vérification expérimentale, soumission au donné. En ce sens la vérité des propositions logiques se passe de l'expérience: l'esprit crée les conditions et choisit la langue pour parler des choses et de leurs relations, mais ne dit rien sur les choses et les relations elles-mêmes. Etant l'oeuvre de l'esprit, ces propositions n'ont pas à attendre de vérification des faits: leur seule soumission aux structures

mentales acquises suffit. Mais cela suppose une autonomie de la pensée acquise au terme d'un long développement. Enfin dire que la logique organise la trame de l'expérience (aspect passif), c'est dire qu'elle choisit la langue pour en parler et l'articule en se fondant sur des conditions idéales: comme propositions logiques, ces affirmations seront vraies en vertu des structures mentales acquises et du fonctionnement adéquat de l'esprit.

En somme, on retrouve le terme "expérience" dans trois acceptions différentes: réception du donné, contrôle dans les faits et ensemble des interactions du sujet et du monde. Ce sera le contexte qui déterminera quel sens recouvre chaque emploi du terme. Quant à la vérité logique elle est le produit de la pensée qui parle du réel dans des conditions idéales ou les plus simples possibles en se soumettant aux critères inhérents au seul fonctionnement de la pensée et à ses structures acquises.

## 2) Expérience et vérité scientifique

On a défini la vérité des affirmations portant sur le monde (dont la vérité scientifique) comme étant le résultat du fonctionnement logique et objectif de la capacité de connaître la réalité telle qu'elle apparaît. Quelle est la nature de l'expérience et son rôle par rapport à l'atteinte de ce type de vérité?

Que se passe-t-il dans le processus de la connaissance scientifique? Il y a d'abord observation: on entend par là la simple constatation des faits, respectueuse du réel mondain.

Ici les faits sont montrés. Or cette observation peut être active: c'est le cas lorsque nous regardons le monde avec une idée préconçue (hypothèse). Alors on contrôle, on se soumet au donné. Ce type d'observation est parfois appelé expérience ou contrôle expérimental. Cette observation peut être tout à fait passive: simple constatation sans idée préconçue. Ici encore on parlera d'expérience et on dira que c'est le point de départ car il arrive que ce type d'observation donne naissance à une idée. Ainsi expérience peut signifier une observation provoquée dans le but de contrôler une idée par un fait ou encore une observation qui fera naître une idée, permettra une intuition.

L'idée ou l'intuition est une relation saisie entre les choses. Elle est spontanée sans être fantaisiste; elle n'est pas innée, et on ne peut en faire naître à volonté. Certes des capacités et prédispositions peuvent aider, mais ne sont pas une garantie suffisante. L'idée est plutôt ici le fruit d'un pressentiment, d'un sentiment des choses. En somme les faits observés ne la font pas nécessairement naître. Parfois elle vient, parfois on est longtemps sans en avoir<sup>(1)</sup>. Si elle ne vient pas, les faits sont stériles.

Dès son apparition, l'esprit s'empare de cette idée saisie comme une relation nécessaire entre les choses et établit un raisonnement. Ce raisonnement n'a d'abord qu'une valeur logique. Il faudra en trouver les conditions de vérification et fabriquer

---

<sup>1</sup>BERNARD, Claude, op. cit., pp. 65-68.



les moyens de contrôle. Ce raisonnement résulte des conséquences déduites de l'idée à partir de critères logiques. Les conditions nommées sont aussi idéales. La logique et les mathématiques n'ont pas à s'occuper de vérification. Mais la science doit contrôler ces suppositions ou déductions logiques avant de les accepter comme vraies et d'admettre les conséquences que logiquement on peut tirer. L'ordre idéal de la logique ne correspond pas toujours à la réalité et à ses conditions. Si l'esprit permet aux faits d'être instructifs, il doit se soumettre à leur contrôle.

Ici on pourrait définir l'hypothèse scientifique comme étant ce raisonnement logiquement construit ou cette idée préconçue à partir d'une intuition au sujet duquel il faudra faire ressortir les conditions de vérification. L'hypothèse est donc une déduction logique des conséquences d'une idée (intuition) et l'ensemble des conditions de vérification de cette déduction.

L'homme de science doit donc déterminer l'ensemble de ces conditions qui vont lui permettre de vérifier les conséquences de sa déduction. Le travail qui s'effectue ici en est un de la raison qui organise, compare les faits et prépare l'observation finale qui va servir de contrôle. Ce travail est aussi désigné par le terme "expérience". Ici on dira que l'expérience comprend la réalisation des conditions de la vérification et la vérification elle-même (le constat des résultats sans idée préconçue). Ainsi on dira que l'esprit se sert de l'observation comme point d'appui du raisonnement et de l'expérience comme point d'appui de la conclusion.

Enfin, on désigne parfois par expérience tout le processus qui va de l'observation initiale jusqu'à l'observation de vérification en suivant les étapes de la méthode scientifique, incluant l'intuition, la fabrication de l'hypothèse, la création des conditions de vérification. Encore ici, il y a multitude d'usage et c'est le contexte qui détermine le sens retenu. Expérience pourra donc signifier: l'observation initiale; la fabrication de l'hypothèse, la détermination des conditions et la fabrication du contrôle lui-même; uniquement la fabrication des moyens de contrôle: construire ou faire une expérience; le contrôle lui-même: le constat; enfin tout l'ensemble décrit plus haut. Parfois il n'y a qu'un aspect passif, parfois seulement actif, parfois les deux à la fois. Soumettre à l'expérience signifie soumettre au contrôle des faits, mais en n'oubliant pas toute l'activité mentale que cela suppose au préalable. Le contrôle par l'expérience signifie un contrôle organisé. Se fier à l'expérience n'indique pas qu'on nie toute activité de l'esprit; on ne veut pas dire que l'esprit reçoit son langage tout élaboré, mais que finalement le produit de l'activité mentale doit être vérifié dans les faits. Il apparaît donc difficile d'opposer esprit et expérience: l'expérience est constituée de faits et de raisonnements. Elle est une activité intentionnelle qui requiert l'intervention de l'esprit qui suppose des comparaisons à vérifier dans les faits. Elle instruit: en cela elle suppose le raisonnement; elle ne fait pas que montrer. Au sens strict, l'expérience (contrôle seulement) permet à l'observation finale de vérifier la justesse du raisonnement et la fécondité de l'idée initiale. Mais encore là, elle suppose tout un travail. Ainsi opposé à l'esprit, l'expérience signifiera contrô-



le par les faits par opposition à l'autonomie de l'esprit en logique et en mathématique.

Ainsi on dira de la vérité scientifique que son critère c'est l'expérience. Elle vient de l'expérience en ce sens qu'elle n'est acceptable que par le contrôle des faits. En logique, ce critère est intérieur: l'esprit créant lui-même les conditions des affirmations et des raisonnements, il n'est soumis qu'à ses propres lois. En science, l'esprit crée aussi les conditions et organise l'expérience au sens strict du terme: mais il ne suffit pas que logiquement ce soit acceptable. Reposant sur une supposition, l'hypothèse doit être vérifiée: ce ne sont pas les faits ou phénomènes eux-mêmes qu'on vérifie, en réalité ce sont les idées qu'ils ont fait naître. En fait l'hypothèse anticipe une interprétation des faits (idée a priori, préconçue, établie dans un raisonnement). Or la logique pose ses conditions comme assurées et les seules qui interviendront. En science, il faut vérifier la justesse de l'idée initiale et il est possible que notre point de départ contienne d'autres faits et d'autres conditions non encore connus. On doit donc vérifier le point de départ, sinon les conclusions ne seront toujours que probables et possibles. L'esprit dirige les faits mais les faits le contrôle. Se fier à l'expérience comme critère c'est donc faire la preuve. Or l'esprit ordonne les faits (guide) et les faits vérifient l'idée. On ne saurait prendre les faits comme critère ni l'esprit: ce sont les deux à la fois, c'est-à-dire le contrôle (esprit) des faits. Ce contrôle des faits qui inclut l'activité intellectuelle, c'est cela l'expérience et c'est ce qui donne l'expérience. Le terme aura donc en général un sens large.

### 3) Expérience et vérité à propos du réel "pressenti"

Le réel n'étant pas ici le réel mondain, on ne saurait dire que ce type de vérité est identique au précédent. Cependant, les points communs sont nombreux. En effet le domaine du réel visé ici c'est le réel pressenti grâce au sentiment, c'est-à-dire autrement que par la voie des sens. Mais ce réel est néanmoins subi par le sujet (senti) et autorise aussi des hypothèses à vérifier. La vérification sera d'autant plus difficile à faire que ce domaine est difficilement saisissable en termes clairs. Souvent l'hypothèse suggère plus qu'elle ne parle en termes clairs et directs. Le problème réside dans le fait qu'on emprunte le langage avec lequel on décrit le réel observable. En effet l'observable permet aussi des saisies de cet ordre et c'est par analogie que le langage sera transposé au non-observable, au pressenti.

En somme le terme expérience aura les mêmes significations ici que celles qu'il avait à propos de la recherche de la vérité scientifique. Il ne s'agira pas d'un contrôle identique au précédent: les faits auxquels on se réfère diffèrent. La vérification est cependant de même nature quoique plus difficile à obtenir; il est plus rare qu'on puisse retrouver les mêmes conditions. On dira que les raisons et critères sont subjectifs, ce qui n'empêche pas l'objectivité. Subjectif signifie ici que le sujet est davantage impliqué et que le contrôle l'implique aussi. Ce qui diffère, ce sont la vérification et les conditions de contrôle. Mais expérience signifie encore raisonnements et faits.

Pour conclure à propos de la notion d'expérience, rappelons qu'elle aura généralement un aspect passif et un aspect actif: faits et raisonnements. Même quand elle désignera le contrôle ou la vérification dans les faits elle inclura ce double aspect. S'il nous arrive de l'opposer à esprit ce sera au sens où nous refusons à l'esprit seul le critère et le choix des affirmations vraies par opposition au donné qui ne serait que l'aspect passif. Si l'esprit joue ce rôle en logique, ce n'est pas le cas ailleurs: il est indissociable du terme "fait". C'est cette totalité que désignera "expérience".

### C.-Connaissance et vérité

Revenons à notre question initiale et demandons-nous en quoi la recherche du vrai comme tâche concrète est valable et intéressante et en quoi elle permet de réaliser nos aspirations.

La vérité avions-nous dit est l'accord entre nos idées et la réalité. La vérité logique nous apparaît comme étant le résultat pur et simple d'un fonctionnement. Est-ce là une activité intéressante et comblante? Nous répondrons non quant à nous. Elle est utile, mais quant à nos aspirations elle semble peu comblante. Pour nous, elle demeure un outil utile.

Quant à la vérité scientifique, cela semble plus complexe. Il n'est pas rare de voir des hommes s'intéresser au monde et s'y consacrer totalement. Notre exposé s'attachera longuement à faire ressortir l'enjeu de cette recherche. Il nous apparaîtra que le monde n'est qu'un intermédiaire et en cela signe d'autre

chose. Le véritable enjeu ne sera pas le monde lui-même. Alors on parlera de vérité à deux niveaux. D'abord, au sens scientifique du terme, la vérité est une connaissance juste du monde comme la vérité logique est une connaissance juste du réel mental. La vérité au sens fort du terme nous apparaîtra comme étant une parole personnalisante qui est affirmée dans un événement au sein duquel il y a rencontre entre nous et "autre chose" (un être personnel et personnalisant). En cela, la vérité demeurera quelque chose à faire, quelque chose qui arrive. Mais cela ne sera pas ce qui arrive à une idée accordée au réel, mais ce qui m'arrive à moi dans un événement au cours duquel je suis en relation avec quelqu'un alors que j'essaie d'accorder une idée au réel. Autrement dit, la recherche de la vérité à propos du réel nous conduira à reconnaître un accord plus fondamental que celui de l'idée et de la chose. A ce moment-là il nous apparaîtra que la science est une recherche valable non pas tant en ce qu'elle me fait connaître le monde (ce qui est déjà fort appréciable et ce qui est son but avoué) correctement mais en ce qu'elle me permet une rencontre personnalisante et plus fondamentale. En ce sens, nous ne nous intéressons pas à la logique et à la science pour elles-mêmes; ce qui nous intéresse c'est de savoir si ces deux types de recherche vont permettre de rejoindre un enjeu plus fondamental. A cet égard, le troisième type de vérité nous apparaîtra plus révélateur. Le fait que la vérité se veuille accord avec le réel nous apparaîtra fort compromis quand nous verrons intervenir une foule de critères extérieurs (le pratique, l'utile, le commode, l'intéressant, l'habituel,...). L'idéal d'objectivité de la connaissance juste n'aura de sens que jumelé à un idéal de personnalisation réalisé (au moins



certaines fois) dans la recherche de la vérité. L'événement personnalisant au sein duquel il y a rencontre nous apparaîtra déterminant et pour ainsi dire l'événement confirmant de nos affirmations même à propos du monde. Cela nous permettra de retenir toutes nos expériences comme valables.

#### D.-Le langage: diction et parole

Le savant qui travaille sur le monde fait des affirmations concernant le monde, et cela dans le cadre d'une méthode bien déterminée. Or nous verrons que, pour des raisons de commodité, de simplicité, d'esthétique et d'économie de la pensée, le savant retient certaines affirmations au détriment de d'autres qu'il a aussi contrôlées. C'est en questionnant les motifs de ces choix que nous serons amenés à distinguer la connaissance juste (premier niveau de vérité) de la vérité au sens fort du terme. Ce second niveau sera défini en termes de "rencontre personnalisante". Cette distinction vaut aussi pour la connaissance courante sur le monde. Ces deux niveaux se distinguent en ceci que la confirmation au premier se fait dans une expérience vérificatrice à propos du monde strictement, alors qu'au second niveau elle a lieu grâce à une expérience où le monde n'est qu'intermédiaire. Ce second niveau donne un sens au premier.

Pour bien marquer cette distinction, nous utiliserons les termes "diction" et "parole" empruntés à la problématique du langage. On affirme souvent que le langage est un fait social qu'il nous constitue. Nous croyons qu'il ne remplit son rôle que s'il est signifiant et parlant pour nous. Cela suppose qu'on se l'est

approprié. Comme tel, la langage n'est qu'un ensemble de mots, de conventions: il ne dit rien. C'est un ensemble de sons ou de signes graphiques, fait d'associations conventionnelles et structuré de façon déterminée. On peut s'intéresser aux signes et aux structures. Bien des hommes le font et en cela ils font oeuvre utile. Mais à ce niveau les affirmations ne font que décrire et faire voir les possibilités de ce substrat.

Mais étudier ce à quoi est destiné le langage, c'est autre chose. Le premier rôle du langage est d'être une diction, d'être signifiant, c'est-à-dire de dire quelque chose. A ce niveau il permet de communiquer une information neutre aux autres. Il sert à dire nos pensées sur le réel. Ainsi le langage devient diction s'il véhicule un contenu ou une signification, s'il est un "dire quelque chose". En somme, comme diction il est un ensemble de structures organisées qui véhicule un contenu objectif d'information. Le langage de la science, comme une bonne part de notre discours, est une diction. A ce niveau se situe le premier degré de vérité (connaissance juste) et d'erreur (due à une expérience mal faite). L'important à ce niveau-ci, c'est la confirmation "mondaine".

Le langage peut aussi être une parole, c'est-à-dire un ensemble de structures organisées qui véhicule un sens pour un autre. Ici contenu et signification sont secondaires. L'important c'est le sens c'est-à-dire le fait que ce qui est dit m'est adressé à moi et de telle façon par un autre. La diction me renseigne sur le réel. Elle devient parole si elle véhicule un sens pour moi, si elle devient personnalisante. A ce niveau on parle-



ra de vérité au sens fort du terme. Ici les deux termes en relation sont des personnes (seules des personnes parlent) et le monde n'est qu'intermédiaire, médium, signe. Ainsi la recherche de l'homme de science sur le monde nous semblera permettre la recherche plus fondamentale qui concerne sa personne. Mais la recherche scientifique au sens strict est recherche sur le monde, neutre, objective et impersonnelle. Elle deviendra recherche d'une parole au moment où l'homme de science se sentira impliqué dans une recherche où le monde ne sera plus qu'intermédiaire. Ce n'est qu'à ce niveau qu'on peut vraiment parler de vérité (véritable rencontre) et de mensonge. Comme telle la science est neutre; mais elle conduit à une recherche engagée et engageante, ce que nous croyons être le véritable objectif de l'homme de science, même si cet objectif n'est pas explicitement avoué. Le monde est un objet de diction qui permet une parole: la vérité scientifique conduit à la vérité ontologique.

#### E.-Expérience et théorie

Dans notre avant-propos nous avons affirmé que nous voulions nous fier uniquement à notre expérience et que nous nous méfions des théories: nous voulions quelque chose de significatif pour nous. Nous avons par la suite refusé de nous engager dans une opposition esprit-expérience. En effet, nous avons préféré conserver au terme "expérience" sa signification générale qui inclut une opposition fait-raisonnement. L'expérience ce n'est donc pas un état passif de l'esprit ni ce qui dicte à l'esprit son langage. L'expérience est observation des faits, activité

de l'esprit et vérification.

Qu'en est-il de la théorie? D'abord situons-la par rapport à l'hypothèse. L'hypothèse est le résultat d'une supposition déduite logiquement d'une idée: elle exige une vérification en science et en philosophie. En logique, si la déduction est correcte et si l'affirmation de départ est acceptée, l'hypothèse devient une certitude. En science et en philosophie elle doit être vérifiée: si elle l'est, elle devient une loi. Or il y a des hypothèses vérifiables, d'autres invérifiables. La théorie est aussi une déduction logique ou mathématique, mais on ne cherche pas à la vérifier. Il y en aura deux sortes: celles qui sont faites à partir d'hypothèses vérifiées et celles qui sont faites à partir d'hypothèses invérifiées.<sup>1</sup> En effet les hypothèses sont des généralisations: comme telles (logiquement) elles embrassent tous les cas possibles. Mais il faut contrôler les cas particuliers: pour cela l'esprit seul ne suffit pas; il requiert les faits. Or ces hypothèses ne sont pas toutes vérifiables scientifiquement ou pour la connaissance courante.

Les hypothèses vérifiées et généralisées à tous les cas, les conditions demeurant les mêmes, sont des lois vraies jusqu'à preuve du contraire. D'un ensemble de lois (affirmations vérifiées) peut naître une théorie. Ce type de théorie résulte d'un raisonnement (ou plusieurs) logique qui déduit des conséquences. Ces théories reposent sur la vérité des affirmations initiales.

---

<sup>1</sup> POINCARÉ, Henri, La science et l'hypothèse, Paris, Flammarion, 1968, pp157 et suivantes.

Ces affirmations initiales étant vraies, les conclusions seront logiquement vraies en vertu de la validité du raisonnement. L'autre type comprend celles qui reposent sur des hypothèses non vérifiées: les affirmations initiales sont incertaines. Ce sont des hypothèses qu'on accepte sans vérifier et qui reposent en plus sur du non vérifié. Leur valeur vient de leur cohérence logique. Elles peuvent être fécondes ou dangereuses. Elles seront dangereuses si on oublie qu'en les acceptant sans vérification les conclusions sont logiquement vraies mais scientifiquement incertaines.

Une théorie est donc un raisonnement accepté sans vérification: ce raisonnement doit respecter la cohérence logique. On ne cherche pas à vérifier les théories et on les accepte parce qu'elles simplifient le discours, parce qu'elles sont commodes et économiques. Essayer de vérifier une théorie, c'est la considérer comme une hypothèse à vérifier. Si elle repose sur des lois vérifiées, il faudra vérifier dans la réalité extra-mentale si les conclusions sont vraies. Il faut vérifier si les cas particuliers envisagés sont conformes à la généralisation que l'esprit avait faite et si les conditions sont telles que postulées par l'esprit. Si une théorie repose sur des affirmations non vérifiées, avant d'en vérifier les conclusions, il faudra d'abord vérifier les affirmations initiales.

Donc une théorie est une hypothèse acceptée sans vérification, qu'elle soit fondée sur du vérifié ou pas. Elle est donc toujours incertaine tant qu'on n'a pas tenté de la vérifier par l'expérience (contrôle des faits). Scientifiquement, les conclu-

sions des théories sont incertaines. Il faut donc accepter les théories comme vérités provisoires, hypothétiques. Partir de là et déduire une série de conclusions logiquement, c'est devenir systématique et risquer de se borner par rapport au réel.

Une théorie peut être valable si on la prend pour une étape relative, provisoire: alors elle est commode parce qu'elle introduit de l'ordre entre nos pensées concernant les faits et permet de les comprendre. Une théorie peut être un guide mais elle ne doit pas imposer ses conclusions. Le danger c'est de penser que nos raisonnements portant sur le réel extra-mental ont la même valeur que ceux portant sur le réel mental. Alors on devient systématique: le système est fondé sur une affirmation considérée comme vraie absolument et construit de conséquences en conséquences; il est logique mais sans réalité scientifique ou philosophique.

Nous méfier des théories ce sera refuser d'accepter leurs conclusions comme vraies sans vérification dans l'ordre des faits, que ce soit en science avec sa méthode ou en philosophie. Il faut se méfier encore plus des théories dont les affirmations initiales ne seraient pas elles-mêmes vérifiées. Une théorie peut être commode: mais sa commodité ne doit pas faire accepter ses conclusions comme vraies. Il y a risque à parler de théorie vraie.

Une théorie est séduisante à cause de l'ordre et de la simplicité qu'elle introduit dans le réel: son aspect logique emporte l'assentiment. Il faut éviter de simplifier trop et trop vite et de s'emballer à cause de la fécondité de certaines intuitions,



Les théories peuvent nous amener dans des déductions rapides et nous faire accepter des entités dont elles entraînent la nécessité. Il peut être utile d'exploiter nos intuitions et nos théories, mais pourvu que l'on sache ce que l'on fait et qu'ensuite on veuille bien les soumettre au contrôle des faits. Cela permet d'en étudier les possibilités et peut nous ouvrir des perspectives imprévues: elles peuvent être fécondes. Mais seule l'expérience qui demeure le privilège de la raison en ce qu'elle doit être organisée pour être révélatrice pourra vérifier la réalité de tout cela. Il faut donc éviter la séduction des constructions logiques de peur de simplifier faussement ou de réduire. Parfois on s'en contente parce que ça fait l'affaire et finalement on oublie ce qu'on vient de faire.

Quant à nous nous voulons être ouverts à toutes les expériences ou à toute l'expérience. Certaines intuitions à vérifier nous serviront de point de départ. Le raisonnement et les faits nous serviront de guide: l'expérience sera donc le critère déterminant. Partant des théories, nous les prendrons comme hypothèses à vérifier. Si nous posons nous-mêmes des hypothèses, elles seront à vérifier également. Si nous énonçons une théorie, on devra la considérer comme une étape, avec les conséquences que cela entraîne (à reviser à la lumière des faits éprouvés). Accepter une théorie sans la mettre en doute, c'est limiter les possibilités de l'expérience et s'engager sur un terrain incertain. Il faut se méfier des idées fixes et des systèmes. Cela ne veut pas dire qu'il faille négliger les penseurs du passé. Mais il nous faut vérifier ces théories pour ne pas accepter comme vrai ce qui n'est que probable et incertain. En même temps cela permet

de vérifier si les théories sont significatives pour nous, c'est-à-dire respectueuses de notre expérience. La vérité est à faire par et pour chacun: elle n'est jamais définitive. Il s'agit donc de thématiser l'ensemble de notre expérience mais en sachant bien que notre thématisation n'est qu'une étape et une théorie à vérifier pour les autres. Il se peut donc que le lecteur s'aperçoive que cette thématisation soulève des problèmes concernant des éléments déjà admis comme bien interprétés par une autre théorie, qu'elle néglige des éléments essentiels. Il s'agit de notre thématisation: c'est donc une étape pour nous. Pour lui ce sera une théorie de plus à vérifier. De plus certains éléments ne faisant surgir aucune idée ne sauraient être retenus: l'expérience suppose une idée préconçue pour être révélatrice. Enfin nous n'avons pas la prétention de tout inclure dans notre exposé: il a ses limites.

En somme l'opposition entre expérience et théorie est la même que celle entre expérience et esprit. L'esprit seul n'engage pas la réalité, et c'est aussi le cas <sup>pour</sup> la théorie. S'il faut regarder le réel avec une idée préconçue pour le rendre révélateur, il faut finalement s'y soumettre sans idée préconçue. L'esprit seul ne retiendrait que ce qui l'avantage pour le raisonnement; les faits seuls sont stériles. Seule l'expérience peut engager la réalité et permettre la vérité à propos du réel. On ne saurait réduire l'expérience en se basant sur une théorie, mais on doit modifier une théorie qui ne serait pas adaptée à l'expérience.



## F.-Méthode et démarche

A partir des principaux points précisés jusqu'ici, quelle sera notre démarche? Nous allons essayer de montrer que nos tâches concrètes quand il s'agit de vérité permettent de rejoindre nos attentes de personnalisation. A cet égard le chapitre sur la beauté et celui sur saint Augustin vont dans le même sens. Il nous apparaîtra que nos tâches concrètes sont valables dans la mesure où elles servent de médium à une recherche plus fondamentale qui leur donne un sens.

Quant à la méthode, elle s'articule en deux moments: regard sur les théories et le langage et thématization de l'expérience.

### a) Les théories

Comme nous l'avons dit précédemment, les théories ont une certaine valeur: elles permettent d'organiser les faits éprouvés. Nous regarderons certaines théories émises sur le sujet qui nous intéresse. Il ne s'agit pas de les prendre comme point de départ indiscutable et de bâtir à partir de là. Les théories considérées rapidement permettront de faire surgir certaines intuitions qui pourraient être fécondes. Elles nous permettront aussi d'être plus attentifs à certains aspects. Il en sera de même pour certaines expressions du langage courant.

Ces théories seront prises comme hypothèses, c'est-à-dire qu'on devra les soumettre au contrôle de l'expérience. Si elles "marchent" du point de vue logique, il faudra les vérifier dans la réalité par le biais de l'expérience. Ces théories nous per-

mettront d'être attentifs à l'éprouvé et de formuler une hypothèse à soumettre aux faits. L'hypothèse reposant sur le senti ou le pressenti, il faudra s'assurer que les sens et le sentiment nous ont bien servi et que le raisonnement qu'on en a tiré s'accorde bien avec ce qui nous est arrivé. Les théories permettront donc de formuler ce raisonnement. Mais il nous faut éviter de prendre ces théories comme point de départ certain parce qu'elles font autorité: il faudra vérifier et le point de départ de notre hypothèse (des théories) et ses conclusions. Mais avant d'être prouvé, notre point de départ permettra un raisonnement. On y parviendra grâce à des discussions et analyses qui permettront des comparaisons. Ainsi les théories non acceptées au départ nous seront utiles. Mais on doit douter des théories qu'on prend comme point de départ.

#### b) L'expérience

Si l'esprit agit sur les faits pour les organiser et les traduire dans son langage, on doit cependant recourir aux faits pour vérifier. En somme l'idéal théorique ne suffit pas. Pour ne pas devenir systématique, il faut vérifier et le point de départ et les conclusions. Autrement on risque de s'égarer loin de la réalité et d'avoir une fausse assurance. Ce qui nous guidera ce ne sera pas l'esprit seul mais l'esprit jumelé aux faits. Il nous importera donc de vérifier notre hypothèse. Là seulement nous pourrons parler d'une thématization de notre expérience ou d'une théorie de notre expérience ou à partir de notre expérience.

Parfois de par la nature du réel envisagé, on se rendra compte que c'est la seule méthode possible. Quand il s'agit du réel pressenti, il faut que chacun reprenne à son compte l'expérience complète. Si l'on veut respecter l'intimité de l'expérience, chacun doit faire lui-même le cheminement. Ici on ne saurait se fier aux autres: la vérification ne peut être qu'individuelle. De plus, le pressenti peut faire naître d'autres idées et d'autres raisonnements chez les autres. Notre thématization devrait donc être reprise par chacun, autant dans son point de départ que dans ses conclusions. Pour les autres ce ne serait qu'une théorie parmi d'autres. Alors il en est de même pour nous face aux thématizations des autres. Seule une reprise complète de l'expérience sera significative. En plus de vérifier les conclusions, il faut en vérifier le fondement. A ce niveau seule une thématization personnelle saurait être significative: en cela il nous semble impérieux de ne nous fier qu'à notre expérience. Sinon cela risque d'être un "verbiage" cohérent mais insignifiant. Le second niveau de vérité envisagé fait appel à une rencontre personnalisante: l'expérience de chacun peut seule être un guide.

Il nous appartient maintenant d'entreprendre notre démarche sur la relation possible entre la recherche du vrai comme tâche concrète (du logicien, du scientifique et du philosophe) et l'atteinte d'une rencontre personnalisante qui donne à la vérité tout son sens et sa portée.

**I**

**PREMIERE PARTIE:**

**HYPOTHESE SUR LA VERITE  
ET LA BEAUTE COMME RELATION**

## CHAPITRE I: LA VERITE COMME RELATION

Tout homme cherche de quelque façon la vérité et espère tout au moins l'exprimer. Certains disent qu'elle n'existe pas "objectivement" mais que chacun a sa vérité. D'autres disent que la vérité se limite à ce qu'en formulent la logique et la science. Pour d'autres c'est une adéquation de la pensée avec le monde. Beaucoup affirment n'être sûrs de rien. En fait, on se trouve devant une gamme de positions. Quel parti allons-nous prendre? En thématissant notre expérience, nous allons tenter de nous situer par rapport à cette question.

Il est un fait frappant et très révélateur: tous, qui que nous soyons, nous nous interrogeons sur la valeur de notre tâche dans le monde. L'important ici ce n'est pas la réponse que l'on donne, mais ce désir qu'a l'homme de s'engager dans une tâche valable dans le monde et d'aimer librement une autre personne. Que doit être cette tâche pour être valable et cet amour de l'autre pour être libre et valable?

En somme, nous avons d'une part une recherche incessante de la vérité et d'autre part ce double désir de poursuivre une tâche valable et d'aimer librement une autre personne. Ces deux désirs, nous les vivons de fait et ils nous font souvent problème. Nous avons souvent l'impression de vivre un divorce entre nos aspirations les plus profondes et ce que nous faisons de fait. Nous chercherons donc à montrer que le terme de nos aspirations, souvent identiques à nos croyances les plus fermes, est peut-être le même que celui que nous visons dans nos tâches concrètes. Quel est ce terme de nos tâches concrètes? Au-delà des multiples justifications explicites de nos choix et de nos tâches, au-delà des motivations que nous donnons, que cherchons-nous, que visons-nous? Nous posons ainsi la question parce que ces motivations habituellement données ne nous satisfont pas; nous ne saurions entreprendre une tâche dans le monde, que nous jugerions valable, uniquement pour les raisons que l'on en donne habituellement. Nous étudierons ces motivations plus loin.

Il en est de même pour le savant ou le penseur qui cherche la vérité objective. Cette expression nous semble un peu péjorative. Le savant nous semble discréditer la subjectivité par dépit ou par résignation. Il cherche dans l'objectif la garantie qu'il ne peut trouver dans le subjectif. Ne pouvant se justifier pleinement à ses yeux et aux yeux des autres à la fois pour une raison subjective, il se retourne vers l'objectivité. Là au moins il pourra voir des résultats que les autres pourront évaluer et ainsi sa tâche prendra de la valeur. Cette valeur reconnue justifiera la valabilité de sa tâche. Est-ce



bien ce que donne la recherche de l'objectivité et est-ce bien cette justification qui est attendue?

Les réalisations du savant et du philosophe ne semblent pas justifier leur tâche avec tous les sacrifices qu'elle semble exiger. En effet, aussi noble que puisse paraître la tâche du penseur, elle implique le sacrifice d'autres valeurs que nous jugeons aussi valables. Que le savant travaille pour l'avancement de la Science en vue d'accroître la maîtrise de l'homme et son bonheur, nous ne pouvons qu'admirer son altruisme. Mais l'étudiant qui choisit la science comme domaine d'action n'est pas sûr d'aider à l'avancement de la science. Il ne réussira peut-être pas. Mais alors que vise-t-il? Il nous semble que si nous pouvions, encore ici, découvrir le terme visé, ces tâches nous sembleraient plus humaines et que nous pourrions les entreprendre plus librement et non pas aveuglément ou comme un "pis aller". Une tâche serait librement entreprise si nous pouvions connaître sa valeur qui constituerait un motif suffisant.

Il en est de même pour nous. Nous cherchons toujours le vrai objectif pour que les autres puissent constater et nous confirmer dans le vrai comme si le vrai pouvait se voir comme de la couleur ou se sentir comme une odeur. Or nous constatons que souvent, surtout pour ce que nous croyons le plus important pour nous, nous sommes seuls. Nos paroles, expressions de notre vécu personnel, ne convainquent pas les autres. Allons-nous nous résigner à ne parler que de banalités et à cesser nos re-

cherches personnelles? La non-compréhension des autres est-elle la confirmation de l'inutilité et de la stérilité de nos désirs subjectifs? Quant à nous, nous ne nous résignons pas à le croire. Nous ne voulons pas sacrifier nos désirs subjectifs. Peut-être visent-ils le même terme que ces tâches qui ne visent ouvertement que l'objectivité? Mais qu'est-ce que l'objectivité recherchée?

Notre question demeure donc au départ qu'est-ce que la vérité. Plus explicitement, c'est se demander quel est le terme visé dans nos tâches quotidiennes. Ce terme, pour être visé, doit nous être connu de quelque façon. Quel est-il et que pouvons-nous en dire?

#### 1.11- LA CONNAISSANCE: RELATION SUJET-OBJET

Les diverses tâches exercées par les hommes ne sont que les multiples facettes que prend pour eux la recherche de valeur qui les justifie. Ce terme visé, au moins implicitement, est déjà en quelque sorte présent. A travers ces tâches plus immédiates, c'est déjà lui semble-t-il que nous visons. D'une façon il doit pour ainsi dire exister pour que ces tâches nous apparaissent plus sensées. Ici nous semblons le poser. Il s'agira en somme de vérifier si, de fait, dans notre expérience, c'est bien ce qui se passe.

En tous cas, la tâche que nous voulons poursuivre doit être valable pour nous. Quelles que soient les modalités de notre engagement, le terme visé doit avoir un sens qui nous au-

torise à entreprendre notre tâche. Si nous pouvions nous assurer de l'existence d'un terme à la mesure de nos aspirations, nous échapperions à l'absurde et au ridicule de la vie. Son existence assurerait le sens de notre vie.

Puisque notre problématique est centrée sur la vérité comme quête à laquelle beaucoup d'hommes consacrent toutes leurs énergies et sacrifient des valeurs comme l'amour (apparemment), nous allons donc essayer de découvrir le terme et le sens de cette recherche. Si nous y parvenons, il semblera que toute tâche humaine serait en même temps valable. Car tous nous cherchons un sens à ce que nous faisons, quoique par des voies diverses. Notre tâche actuelle est par surcroît une recherche de la vérité. Que visons-nous au juste? En interrogeant nos motivations, nous pourrions peut-être nous orienter mieux. Mais la façon la plus adéquate de nous renseigner est peut-être d'interroger la démarche même du penseur.

Ainsi, comment parvient-on à la vérité? Sans définir pour le moment ce que peut-être la vérité, concept auquel nous laissons un sens indéterminé, comment le penseur la cherche-t-il? Il nous semble la chercher du côté des objets. Le penseur essaie de découvrir le vrai en s'intéressant aux objets qu'il veut connaître. Le savant s'intéresse aux objets eux-mêmes et essaie ainsi de connaître le vrai. Le philosophe questionne sa relation aux objets et essaie d'en faire la structuration cohérente. Il cherche le vrai à travers ses interrogations sur sa relation aux faits.

Le vrai apparaît donc à travers notre connaissance ou au terme de notre connaissance. Enfin, c'est à travers notre connaissance que nous l'atteignons ou que nous le reconnaissons. Nous tenterons plus loin de déterminer, à la lumière de notre expérience, ce qui est déterminant dans notre connaissance et nous permet d'affirmer le vrai. Nous nous demanderons comment il nous vient et d'où il nous vient. Ce qui nous intéresse, cependant, ce n'est pas tant comment nous connaissons les objets ou encore d'où nous vient le vrai que le terme visé dans cette conquête.

### 1.111- La connaissance est une relation

Comme nous voulons interroger la démarche du penseur, il nous faut d'abord préciser certains termes. Nous avons dit plus haut que le penseur cherche le vrai en interrogeant les objets, en essayant de les connaître. Qu'est-ce que la connaissance?

Nous définirons la connaissance de façon assez vague pour que notre définition ne fasse pas problème. La connaissance est la relation d'un sujet conscient avec un objet. Cette relation consciente peut porter sur l'objet pour lui-même, c'est-à-dire que le sujet se limite à observer. C'est le cas du savant. Cependant le sujet peut y être davantage impliqué et l'objet n'être que secondaire. Dans cette relation, le sujet se découvre lui-même par rapport à son objet et découvre l'objet. La connaissance est donc toujours le fait d'un sujet et porte toujours sur un objet, l'objet pouvant être le monde ou moi-même ou un

autre sujet. Elle nécessite deux pôles.

#### 1.112- Le sujet

L'un des pôles de cette relation est le sujet. En effet, il n'y a de connaissance que pour une conscience, que pour un sujet qui connaît. Le sujet est donc essentiel pour que naisse cette relation. La seule chose que nous pouvons en dire pour le moment c'est qu'il doit être là pour qu'il y ait relation consciente. Il n'y a connaissance (et vérité!) que pour une conscience. S'il est actif ou passif, on ne saurait le dire. Mais nous pouvons retenir que c'est lui qui reconnaît le vrai et qui l'affirme une fois reconnu. Sa façon de l'atteindre, c'est par sa relation aux objets. Ainsi, on peut dire au départ que le sujet est un pôle conscient de la relation cognitive. Quant à savoir si le vrai est produit ou simplement reconnu parce que déjà là, c'est ce qu'il s'agira de montrer.

#### 1.113- L'objet

Qu'en est-il de l'objet? L'objet est le second pôle de cette relation. De lui aussi, on ne peut retenir que la nécessité de sa présence pour un sujet conscient. Par objet, nous entendons ici aussi bien les objets du monde que les autres, les événements, les relations elles-mêmes et leur sens. Dans la connaissance, l'objet c'est donc tout ce avec quoi une conscience peut être en relation, tout ce qu'elle peut connaître. Nous le désignerons souvent par l'expression "fait de conscience".



De prime abord, ce semble être sur lui que portent les affirmations vraies ou fausses du sujet. Le sujet parle d'un objet qu'il connaît. C'est sur l'objet que se concentre l'attention du sujet qui connaît. Est-ce à dire que c'est l'objet qui est vrai comme on dit qu'il est beau? Cependant on ne qualifie pas un objet de vrai, mais c'est notre connaissance qui est vraie ou fausse.

On peut se demander maintenant quelle est la nature du vrai. Comment parvient-on à la vérité par la connaissance? Comment le penseur la reconnaît-elle pour qu'elle puisse être ainsi reconnue? Comment nous vient-elle? Nous allons proposer diverses définitions de la vérité à titre d'hypothèses. Ensuite nous essaierons de voir si ces définitions rendent compte des faits en interrogeant notre expérience. En questionnant notre démarche pour parvenir à la vérité par la connaissance, essayons donc d'en préciser la nature. Par là nous espérons rendre plus explicite le terme visé dans notre recherche du vrai.

#### 1.12- HYPOTHESE I : LA VERITE COMME INITIATIVE DE L'OBJET

La connaissance étant la démarche ordinaire pour parvenir à la vérité, nous pouvons donc assimiler la vérité à la relation cognitive. En effet la vérité est atteinte ou reconnue dans ou au terme de la relation cognitive. Alors la vérité serait-elle "de l'objet" que l'objet montrerait au sujet dans la relation cognitive? Est-ce le connu lui-même ou la façon de le connaître qui est vrai et que l'objet ferait voir?



### 1.121- Possibilité de cette initiative

Nous avons dit que le sujet connaît le vrai dans la relation cognitive. Est-ce que le vrai serait une détermination, un "quelque chose" de l'objet dont le sujet deviendrait conscient ? Le vrai nous vient-il de l'objet qui nous le présenterait ? Nous n'aurions plus qu'à constater. En somme, ceci revient à donner à l'objet la possibilité de se montrer tel plutôt qu'autrement à un sujet, puisqu'il y a contradiction parfois. Quant à savoir si elle est due aux sujets, nous l'étudierons dans les autres hypothèses. L'objet serait une source d'initiative dans la connaissance et non pas seulement un être-là ? Et d'ailleurs, la vérité est-elle quelque chose qui se voit comme la couleur ?

Prenons un exemple. Je vois un arbre au loin et je dis que c'est un orme pour telle ou telle raison. Puis en m'approchant je m'aperçois que c'est un hêtre. Dans les deux cas je suis certain d'avoir bien vu ce que j'ai vu. Ces deux visions se sont imposées à moi avec la même force. Je ne préférerais pas voir ceci plutôt que cela, mais je voulais voir ce qui était. Alors on dira que c'est une question de point de vue ou de distance. La vérité serait alors une question de point de vue ou de distance ! Mais quel point de vue est le vrai, le meilleur ? Dans quelles conditions ai-je la bonne vision ? Je suis aussi sincère quand je suis loin que près et aussi sûr dans un cas que dans l'autre. Pourquoi privilégier la vision que j'ai quand je suis près ? Pourquoi cet arbre ne serait-il pas un orme quand je le

vois de loin et un hêtre quand je suis près? En effet, si c'était lui qui changeait, j'aurais raison dans les deux cas comme je crois avoir raison.

Supposons que pour me rendre à mon travail je passe devant un jardin de fleurs. Ce sont des roses rouges, toutes pareilles me semble-t-il. Or un midi en revenant, l'une me semble belle. Ce matin encore elle m'était indifférente, l'une parmi d'autres sans plus. Pourquoi retient-elle mon attention soudainement et me semble-t-elle belle? On dira que c'est parce que je la vois d'un autre oeil. C'est bien possible, mais alors le vrai serait une question de point de vue, de coup d'oeil? Mais pourquoi est-ce celle-ci plutôt qu'une autre? Un copain la regarde et ne la trouve pas plus belle que ce matin. Serait-ce alors une question de dispositions intérieures? Pourtant tous deux nous affirmons connaître cette fleur et nous affirmons que notre connaissance est vraie. Qui de nous deux a raison? Est-ce moi qui trouve cette fleur belle ou mon copain qui affirme que c'est une fleur bien ordinaire? En décrivant cette rose, nous semblons voir les mêmes choses. Serait-ce que nous interprétons différemment les mêmes choses? Pourtant tous deux nous ne voulons voir que ce qui est là. Ne sommes-nous pas, aussi désintéressés l'un que l'autre, devant le même objet? Et pourquoi cette fleur ne serait-elle pas ainsi pour lui et belle pour moi? Pourquoi faire appel à des dispositions intérieures, ou à tout autre cause? On ne fait que reculer le problème finalement.

Supposons un savant, maintenant, qui consacrerait son

étude au carbone. Il multiplie les expériences, observe le comportement de cet élément et fait une hypothèse qu'il parvient à confirmer. Mais un an plus tard, il découvre autre chose qui contredit sa théorie antérieure. Pourtant, il y a un an, il était désintéressé et sincère. Il ne tenait pas à ce que ça se passe ainsi plutôt qu'autrement. Il voulait observer ce qui se passait, objectivement. Il croyait sa théorie vraie et vérifiée. Voilà qu'aujourd'hui elle s'avère fausse en partie ou complètement. Pourtant il est dans le même état d'esprit; il voit cependant autre chose. Aurait-il mal vu il y a un an, croyant cependant bien voir? Pourquoi n'aurait-il pas bien vu il y a un an et aujourd'hui aussi? Pourquoi les choses cachées qui agissent aujourd'hui n'agissaient-elles pas il y a un an ou inversement? Ce serait l'objet qui se présenterait autrement indépendamment du savant qui se fie à ses instruments qui le renseignent.

Certaines expressions de notre langage semblent confirmer notre façon de penser. On dit en effet d'un objet "ça me parle" "ça me dit quelque chose". On dit aussi qu'il faut "être à l'écoute du réel qui se dit". Serait-ce de fait le monde qui nous parle de lui en se présentant à nous? Le "ça" qui me parle, serait-ce l'objet lui-même? Mais alors pourquoi ainsi pour moi, autrement pour un autre? Et comment le ferait-il? Le monde peut-il parler, ou même dire quelque chose de lui-même?

#### 1.122- La médiation de la vérité

Nous pourrions multiplier les exemples. Mais limitons-

nous à ceux que nous avons donnés et essayons de voir comment les objets nous sont connus ou se font connaître. Les exemples donnés semblent nous incliner à croire que ce sont les objets qui se font connaître de telle ou telle façon. Si nous arrivions à concevoir les objets comme de véritables sources d'initiative, notre hypothèse serait vérifiée.

Est-ce possible de concevoir un objet se présentant ainsi, puis autrement, et cela de sa propre initiative? Comment un objet pourrait-il être responsable de son propre devenir? Pourquoi devient-il ceci plutôt que cela? On pourrait dire qu'il avait la puissance de devenir ceci plutôt que cela. D'où tient-il cette puissance? Devient-il au hasard ou est-il déterminé à devenir ceci? Il nous apparaît impossible de tenir l'objet responsable de son mouvement et de son devenir. On ne saurait lui découvrir des motivations ou des préférences. Il ne semble pas avoir intérêt à être ceci plutôt que cela, pas plus qu'à se faire connaître ainsi plutôt qu'autrement. Il semble être là ainsi plutôt qu'autrement, mais incapable de décision.

Cependant notre problématique nous incline à croire qu'il y est pour quelque chose dans l'appréhension de la vérité. Et même, il nous semble que le vrai vient par l'objet. Il ne semble pas toutefois que ce soit l'objet qui soit responsable de cette appréhension et qu'il nous la projette aux moyens d'ondes qui nous atteindraient ou autrement. Et d'ailleurs est-il si important que l'objet soit bel et bien ceci ou autre que ce qu'on en connaît? Si c'est cela la vérité, vaut-il la peine de tant s'y

consacrer? Et si l'objet était responsable de notre connaissance, comment serait-il possible de dire que l'on s'est trompé? Tous auraient toujours raison, même si de fait ils se trompaient. Or on sait que l'erreur existe et qu'elle nous fait problème: nous avons tous peur de nous tromper. Quel intérêt un objet aurait-il à tromper? Ou à exprimer le vrai?

Il m'apparaît plutôt que l'objet est tel plutôt qu'autrement, indépendamment de lui. Il ne se montre pas tel, mais est et apparaît tel.

### 1.13- HYPOTHESE II: LA VERITE COMME PRODUIT DU SUJET

Si l'objet ne s'est pas avéré la source du vrai pas plus qu'il ne saurait justifier que l'on s'y consacre avec tant d'énergies, peut-être le sujet serait-il le responsable de la vérité qui le comblerait et le rendrait vraiment heureux? Certains soutiennent en effet que le vrai est une pure projection du sujet et que la vérité est relative à chacun. Qu'en est-il?

#### 1.131- Projection inconsciente

Encore une fois, partons d'exemples. Dans une situation tout à fait symétrique, Pierre et Jean voient une table et affirment qu'elle est brun foncé. Alors que Jean demeure à sa position initiale, Pierre s'approche et affirme que la table est brun pâle. Que se passe-t-il?



Si l'objet ne change pas de fait pour lui, Jean dira peut-être à Pierre qu'il s'illusionne ou encore qu'il a une imagination fertile. Pourtant Pierre se veut aussi "objectif" que Jean l'est et croit l'être autant que tout à l'heure quand il était loin. Il a bien conscience de ne pas vouloir que la table soit d'un brun pâle ou foncé. Il veut voir ce qui est sans préjuger volontairement de sa vision ou de sa connaissance. Mais Jean lui dira qu'inconsciemment il a projeté cette couleur pâle. Pierre protestera qu'il se souvient que tout à l'heure elle était foncée. Pourquoi, tout à coup, lui apparaît-elle pâle? Le devenir serait alors une pure fantaisie de l'inconscient, de l'imagination, incontrôlable? Pourquoi pas? La psychanalyse n'a-t-elle pas fait la lumière sur différents cas où un sujet voyait des choses bizarres, quoique inexistantes (invisibles aux autres!). Ce sont des projections inconscientes. Le réel n'en serait-il pas le résultat? De multiples cas semblent l'indiquer.

Il en serait de même pour le savant avec son carbone et pour moi à qui soudainement la rose semble belle. Prenons un autre exemple.

Supposons une tomate qui se détache de sa tige située sur une pente, tombe sur le sol et se met à descendre la pente. D'après notre première hypothèse, ce n'est pas la tomate qui décide de se détacher, puis de descendre la pente. Quant à moi j'ai l'impression de n'y être pour rien consciemment. Et pourtant, ce ne semble pas une projection inconsciente de ma part que ce comportement. Les hommes de sciences donneront des explications



fort savantes, faisant intervenir des particules. Finalement on recule le problème et on le rend plus difficile à résoudre avec des théories aussi fantaisistes qu'hypothétiques. Que sont ces forces et pourquoi ainsi plutôt qu'autrement? Hasard? Déterminisme?

Et si c'était nous qui projetions nos visions, inconsciemment? Le devenir des objets (eux-mêmes créations inconscientes) serait alors une pure fantaisie de l'imagination; il en serait de même de la vérité qui deviendrait la venue à la conscience de ces projections fantaisistes.

#### 1.1311- Possibilité de cette hypothèse

Même la psychanalyse, quand elle étudie nos rêves et nos hallucinations, essaie de rendre conscients les motifs de ces visions ou projections. La vérité est toujours une médiation consciente. Le psychanalyste ramène à la conscience ce qui n'y pouvait venir. Il cherche les causes qui ont engendré ces projections ou rêves. Le vrai n'est pas une projection inconsciente, mais une relation consciente par définition. En effet, quand nous parlons du vrai, nous parlons de quelque chose de vécu consciemment et que nous vivons comme tel. La vérité résulterait de la venue à la conscience de nos projections inconscientes. Mais comment discerner le vrai du faux?

Notre expérience ne nous permet guère de dire pourquoi nous ferions telle projection plutôt que telle autre. Et d'ailleurs pourquoi chercherions-nous tant à connaître les causes?

Ne seraient-elles pas aussi des projections inconscientes? Pourquoi ferions-nous telle projection? Pourquoi aujourd'hui plutôt que demain, ainsi plutôt qu'autrement? Pourquoi y aurait-il une certaine permanence? Pourquoi divers observateurs projetteraient-ils une même chose ici et différente là? Pur hasard? Pure fantaisie?

Si telle est la vérité, vaut-il effectivement la peine de tant la chercher, victimes que nous sommes de nos imaginations fertiles, fantaisistes et incontrôlables. Nous n'aurions plus qu'à attendre les meilleures!

Et d'ailleurs, quand nous regardons un objet, nous n'avons nullement l'impression de le projeter comme ceci et cela, pas plus d'ailleurs que lorsque nous rêvons devant un feu ou endormis. Nous avons davantage l'impression que "ça nous vient", que "ça va venir", que "ça s'impose à nous". Comment pourrions-nous espérer que "ça vienne"? Hasard? Pressentiment? Qu'est-ce qui nous permettrait d'espérer? Nous ne pourrions jamais savoir quoi espérer ni en vertu de quoi: si la vérité est pure projection, comment la discernons-nous et qu'est-ce qui fait qu'elle est telle? Ainsi conçu, que serait le vrai pour que nous le cherchions?

#### 1.1312- Eléments à retenir

En somme, si cette problématique rend compte d'un certain nombre de faits, elle ne permet aucune solution valable au problème de la recherche de la vérité. Car même la vérité devient

une projection. Cette solution ne répond pas à notre question initiale, mais ne fait que reculer notre problème et le rendre insoluble. Aucune réponse valable ne saurait être apportée car tout ne serait que projection. Cette hypothèse ne théorise pas ce qui se passe de fait dans notre expérience.

Cependant, même ces objets que nous croyons projetés effectivement, de façon tout à fait inconsciente, il nous faut en rendre compte autrement que par les théories psychanalytiques. Elles ne font que déplacer le problème en faisant appel à d'autres objets dont il faudra encore se demander comment ils sont devenus déterminants. En somme, notre solution devra rendre compte de ces faits imaginaires, mais réels aussi. La pure projection inconsciente/annihile notre problème pourtant bien réel.

#### 1.132- Projection consciente

##### 1.1321- Formulation de l'hypothèse

Si la vérité ne semble pas résulter de l'initiative de l'objet ni être une projection inconsciente du sujet, peut-être est-ce une projection consciente? Faisons l'hypothèse suivante: la connaissance de la vérité est le résultat d'une conscience libre qui se réfléchit et ainsi se constitue ou se découvre comme conscience originaire et originale.

Une conscience libre qui se réfléchit signifie à la fois une conscience qui prend conscience d'elle-même et une conscience (la même!) qui a eu l'initiative de cette prise de consen-

ce: en cela elle est originaire. Elle est originale en tant qu'elle se constitue d'elle-même par son intentionnalité vis-à-vis des objets(faits de conscience). La conscience désigne ce surgissement qui se manifeste alors que la liberté serait une telle conscience en tant que se donnant une orientation. Ce sens est discerné par la conscience se réfléchissant au moment de son surgissement.

### 1.1322- Notre expérience

Donnons-nous un exemple et nous comprendrons mieux l'articulation de cette hypothèse. Prenons l'exemple de la rose que nous trouvions comme toutes les autres et qui soudain nous semblait belle. Ce serait qu'alors ~~ma~~ conscience surgit de sa neutralité, de son indifférence. Des surgissements précédents et réfléchis de la conscience se dégage une orientation dont il faut assurer la continuité. Notre conscience surgissante, en tant que réfléchie, s'oriente elle-même précisément pour se laisser surgir davantage comme conscience réfléchie et non plus simplement comme pur surgissement. Chaque nouvelle expérience n'est en fait qu'une actualisation nouvelle de notre liberté; d'où une certaine soudaineté. La conscience surgit et se projette, mais, en tant que réfléchie et libre, elle se fait et se fait telle par son intentionnalité, sélective pour ainsi dire. Son intentionnalité permet son organisation et sa constitution progressive en tant que telle.

Le vrai serait donc pour une conscience ce qui est dans la



ligne se son orientation continue. Ainsi la beauté ou la vérité ne serait pas une pure projection consciente, mais en quelque sorte elle serait le corrélatif intentionnel constitutif du sujet. Elle se découvre ou surgit avec la conscience au moment de la présence d'un objet à la conscience. Cette prise de conscience de son orientation permet à la conscience d'organiser son surgissement et il y a vérité pour elle si ce surgissement organisé s'avère en continuité avec son orientation.

Il n'y a pas pure dépendance du sujet. En effet, les "conditions subjectives" ne suffisent pas. On a beau "se mettre en frais", mais rien n'assure que l'expérience se refera, se répétera de la même façon. Peut-être ne se passera-t-il rien? On peut donc se demander quel est l'élément décisif de l'expérience du vrai, c'est-à-dire qu'est-ce qui détermine l'orientation de la conscience réfléchie. Est-ce purement factuel?

Reprenons notre exemple de la rose. Les conditions requises chez le sujet pour que cette fleur lui apparaisse belle ne semblent guère suffisantes pour que le beau se manifeste. Etre devant une fleur, et de telle façon, ne suffit pas pour que nous la trouvions belle ou laide. Il semble bien y avoir autre chose que nous. Ce n'est pas nous qui décidons, volontairement et consciemment, qu'elle est belle ou non, pas plus que nous décidons de notre propre gré que le carbone est ceci ou cela, ou que la tomate va tomber ou demeurer attachée à la tige.

### 1.1323- Le critère déterminant

S'il en était ainsi, on pourrait se demander quel est l'arbitre et quels sont les critères de nos décisions. Si tout cela se faisait selon notre propre fantaisie, on ne saurait en garantir l'objectivité et la valeur pour nous. Mais cette décision volontaire ou fantaisiste semble écartée du fait que notre expérience nous suggère que quelque chose nous vient d'ailleurs que de nous, possiblement de l'objet! Mais nous avons vu auparavant que cela ne vient tout au plus que "par" l'objet.

Revenant à notre hypothèse d'une conscience surgissante et libre, on peut encore se poser la question de l'origine du vrai (comme du beau). Parler de surgissement et de liberté ne fait qu'atténuer le problème de l'origine du vrai, c'est-à-dire de l'orientation de ce surgissement. Cette originalité de la conscience et son originarité semblent tout à fait gratuites. Que son intentionnalité soit garante de son objectivité, nous voulons bien. Mais le problème se pose à propos du choix de l'orientation de ce surgissement par lequel la conscience libre se constitue. Car même en supposant que le monde est vrai et que c'est lui qui détermine cette orientation, cela n'expliquerait pas comment l'erreur et la contradiction sont possibles. D'une part, que serait une telle harmonie du monde? Elle existerait entre quoi et quoi? D'autre part, il nous semble trop rapide et facile d'accuser ici la faillibilité humaine. (Nous reviendrons là-dessus). De plus, comment la conscience appréhenderait-elle le vrai du monde? Telle est bien la question,



au moins en partie. Si le monde ne la lui montre pas, comment le sait-elle?

Le surgissement initial ne peut être qu'arbitraire et spontané, ou encore la conscience serait déterminée pour le vrai. Si ce surgissement est spontané, il ne peut être que le fruit du hasard. Ce hasard autoriserait-il à choisir une orientation? Ne serait-ce pas absurde finalement?

Par contre si c'est un sentiment de la conscience surgissante qui préside à ce choix, alors on ne peut plus rien dire. Et si cette orientation est voulue parce que désirée, on revient à un déterminisme. Encore là pourquoi chercherions-nous plus loin et comment expliquer que la conscience se trompe?

Et si la conscience avait la liberté de son orientation, pourquoi s'étonnerait-elle de trouver le vrai? Le vrai semble en effet soudain. Serait-ce qu'elle ne peut le trouver à son gré? Elle doit attendre, au hasard, que les occasions se présentent? Pourquoi? Si la conscience choisit son orientation, pourquoi ne trouverait-elle pas le vrai à volonté? D'autre part, il demeurerait que cette orientation est gratuite, choisie au hasard. Et si la conscience se découvre dans le sens de son orientation (de sa liberté) au moment où elle surgit en prenant conscience d'un objet, pourquoi, cette orientation connue, ne peut-elle pas expérimenter le vrai à volonté? Serait-ce que l'objet y est pour quelque chose et qu'il y a autre chose?

### 1.1324- Éléments à retenir

Il semble donc que le vrai ne peut être le fait de la seule conscience du sujet. En effet, à s'en tenir au sujet conscient, ou bien on doit poser une entité cachée qui le détermine pour la vérité, ou bien le vrai est synonyme de fantaisie et de hasard, car le monde ne semble <sup>pas</sup> être responsable de ma connaissance de la vérité. Dans ce dernier cas, on ne voit pas pourquoi il vaudrait la peine de rechercher le vrai; on ne peut rien en dire.

Et si cette entité existait, qu'en résulterait-il? Tel sera l'objet de notre prochaine hypothèse. Nous examinerons plus à fond cette possibilité en faisant ressortir son bien fondé à partir de l'expérience. Nous nous refusons à admettre une entité uniquement parce que ce serait utile qu'elle existe.

Cependant certains éléments sont à retenir de cette problématique. En regard de l'expérience, ce surgissement orienté semble refléter la réalité. La conscience reconnaît la vrai grâce à une orientation. De plus, il nous est suggéré que quelque chose de déterminant vient d'ailleurs que du sujet: à lui seul, il ne peut autoriser ce choix de l'orientation et garantir sa valeur "objective" recherchée. Que les objets en soient garants d'une certaine façon, nous voulons bien. En effet, ils semblent y être pour quelque chose. Cependant, cela n'explique pas comment ni en vertu de quoi la conscience y reconnaît le vrai. Nous avons vu dans notre première hypothèse que les objets ne sauraient être ce déterminant du vrai. Quel est cet

élément décisif s'il doit orienter la conscience et respecter ce fait que les objets y sont pour quelque chose?

#### 1.14- HYPOTHESE III: LA VERITE FONDEE SUR L'INTELLIGENCE QUI A SA PROPRE NORME

##### 1.141-Formulation de l'hypothèse

Notre dernière problématique nous a suggéré que, peut-être, il existait une entité (cachée!) qui déterminerait la conscience au vrai, c'est-à-dire qui serait la cause du fait que la conscience connaîtrait l'orientation vers le vrai. Cette entité fonderait le vrai et, d'une certaine manière, orienterait la conscience à le découvrir. Si cette entité autre que la conscience existait, comment pourrait-elle l'orienter? Qu'en est-il de cette entité qui serait en fait l'arbitre du vrai? Mais peut-être que cette réalité-norme distincte de la conscience n'existe pas, et que la conscience possède, de façon immanente, cette norme de la vérité: elle serait ainsi faite. C'est cette dernière possibilité que nous étudierons d'abord.

Cette hypothèse est en fait la théorie aristotélico-thomiste de la vérité et de la connaissance. Nous allons essayer d'en donner les principaux éléments d'abord, ensuite nous la soumettrons à la critique de notre expérience.

Dans la théorie thomiste, la vérité est définie comme étant la conformité de l'intelligence au réel (adaequatio rei et intellectus), c'est-à-dire comme un rapport entre l'intelligence et l'être. Par définition, le vrai est ce vers quoi tend l'intelli-

gence: l'être, dans sa quiddité (tiré du phantasme), tel est son objet formel direct; de plus son objet formel indirect (connu par réflexion sur l'acte de connaissance directe) comprend la chose sensible singulière et l'intellect lui-même. La vérité est donc ce rapport d'adéquation ou cette correspondance (similitude) entre l'intelligence (ce qui est connu par elle) et le réel; l'intelligence se représente à sa manière ce qui est effectivement dans la chose. Elle connaît et affirme que ce qu'elle connaît est effectivement tel dans le réel. Cette affirmation constitue le vrai.

#### 1.1411-Théorie de la connaissance

Cette notion de la vérité est sous-tendue par la théorie de la connaissance. Cette dernière est l'acte par lequel l'intelligence se rend "intentionnellement" présente à quelque objet (partie de l'être). La connaissance est donc un acte, une manière d'être du sujet. Cet acte rend présent à une faculté quelque être en tant qu'objet. L'intentionnalité n'est donc rien d'autre que la relation sujet-objet, c'est-à-dire leur mode de présence réciproque. Le sujet objective l'être (l'objet concret: l'esse) alors que l'objet (l'esse) spécifie l'acte de connaître.

Or dans cette théorie, il y a un certain nombre d'a priori. Le sujet conscient, ses facultés et ses lois sont des principes a priori. Ces multiples facultés sont strictement déterminées dans leur activité. Mais le fait que ces facultés soient a priori comme principes de connaissance entraîne cet autre fait que leur ob-



jet formel l'est aussi: l'objet définit la faculté. L'exercice de l'acte de connaître est a priori comme condition de possibilité et en acte aussi; quant à l'objet formel, en tant que découlant de telles facultés, il est un a priori formel: ça va de soi; mais il demeure que la spécification de l'exercice (tel contenu de connaissance) dépend des données de l'expérience et est a posteriori. Ce que nous voulons noter ici, c'est que les facultés étant a priori comme conditions de possibilité, leur objet formel est aussi un a priori formel, non en tant qu'il se porte sur tel objet particulier, mais en tant qu'il sera connu de telle façon: on prend pour acquis que l'intelligence est tournée vers l'être et qu'elle est capable en principe d'atteindre la quiddité de l'être parce qu'elle est reconnue, a priori, capable de le faire. Mais le possible en principe entraîne en même temps que c'est ce qui doit se passer en fait: elle atteint la quiddité à partir de tel être concret. N'est-ce pas préjuger des résultats?

L'existence de la vérité est aussi un fait reconnu a priori. Par contre tout le contenu de ... (suite p. 71)

la connaissance est a posteriori, c'est-à-dire qu'il vient de l'expérience. Conséquemment le contenu de la vérité l'est aussi.

En somme, l'intelligence et les autres facultés (sensibles et intellectuelles) connaissent le réel, les objets ou l'être. La vérité est autre chose: c'est la connaissance reconnue comme conforme au réel et affirmée comme telle. La vérité se fonde donc sur l'être, plus exactement sur l'existence de l'être dans les étants. Cependant elle réside dans l'intelligence. Les sens ne font que connaître sans plus. Mais l'intelligence en tant que conscience est capable d'un acte spécifique: la réflexion. Ce n'est pas que l'intelligence sait qu'elle pense, mais par la réflexion l'intelligence réfléchit sur ce qu'elle connaît et affirme que ce qu'elle connaît est conforme ou non au réel. C'est par le jugement, qui comporte une réflexion, que l'intelligence affirme que ce qu'elle connaît (son appréhension) est bien conforme au réel, c'est-à-dire que la chose est bien telle ou telle. Il s'agit maintenant de voir brièvement comment l'intelligence connaît et comment elle peut juger.

Pour saint Thomas, le sensible (les objets) est en acte, indépendamment du sens qui lui est en puissance. Le sensible peut donc agir sur le sens en vertu du principe que l'inférieur en acte est supérieur au supérieur en puissance: le supérieur peut agir sur l'inférieur, mais non inversement. Le sensible en acte agit sur les sens (puissances passives) et les actualise en se les rendant présents, attentifs. Cette actualisation du sens



sous l'action de l'objet constitue la sensation (acte intentionnel). C'est ainsi que le sens connaît l'objet, la forme de l'objet. Il la connaît intentionnellement parce qu'il devient l'autre sans devenir autre: l'intentionnalité résulte du mode de présence.

Venons-en immédiatement à la connaissance intellectuelle. L'intelligence tire sa connaissance de la connaissance sensible par l'abstraction: elle abstrait du sensible (individuel et contingent) les essences (universelles et nécessaires). Cette abstraction, comment est-elle possible? D'une part, du côté de l'objet, il faut que l'essence soit distincte de l'existence et que les principes individuels (la matière) ne fassent pas partie de l'essence (forme). D'autre part, du côté du sujet, l'abstraction est rendue possible par l'activité intellectuelle. Puisque les essences n'existent pas en soi (en acte), mais sont immergées dans le sensible, elles ne sont intelligibles qu'en puissance: elles ne peuvent agir par elles-mêmes sur l'intelligence et l'actualiser comme le sensible pour les sens. Il faut que l'intelligence prenne elle-même l'initiative d'abstraire l'intelligible immanent dans les choses. Tel est le rôle de l'intellect agent.

#### 1.1412- Nature et rôle de l'intellect agent

Les formes des choses sensibles n'étant intelligibles qu'en puissance (non actuellement) et rien ne passant de la puissance à l'acte que par le moyen d'un être en acte, il faut donc

"supposer dans l'intelligence une faculté qui puisse mettre en acte les objets intelligibles, en abstrayant les idées des conditions de la matière. D'où la nécessité d'un intellect actif."<sup>2</sup> L'intelligence a la capacité de connaître. Cependant elle ne passe à l'acte que sous l'action (opération) de l'intellect agent qui forme les germes intelligibles (species impressae). Par une sorte d'illumination, l'intellect agent rend les images intelligibles. Certains prétendent que cet intellect est distinct de l'âme humaine. Mais selon saint Thomas, "même admis qu'il existe un tel intellect agent, il faut néanmoins dans l'âme une puissance dérivée de cette intelligence supérieure, et par laquelle l'âme mette l'intelligible en acte."<sup>3</sup> "Aucune action ne pouvant être attribuée à une réalité sans un principe qui soit en elle par essence", "il faut donc que le pouvoir qui est principe de l'abstraction soit quelque chose de l'âme humaine."<sup>4</sup>

En somme, l'intellect agent rend possible la connaissance intellectuelle (concept: essence): cet intellect produisant les species impressae, on connaît pour ainsi dire dans l'incidence de sa lumière.

Cependant, pour connaître la vérité, l'intelligence ne doit pas être limitée aux concepts (essences) mais elle doit

---

<sup>2</sup> SAINT THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, "L'âme humaine", Ia, Q. 79, a. 3, Traduction par J. Wébert, Paris, Desclée et Cie, Edition de la revue des jeunes, 1928, p. 211.

<sup>3</sup> Idem, p. 216.

<sup>4</sup> Idem, p. 217.

renouer avec l'existence d'où elle était partie. La vérité est possible grâce au jugement qui affirme la conformité de l'esprit avec la réalité. Par le jugement, l'appréhension de l'intelligence (concept) est référée au réel et ainsi atteint l'existence. Par le jugement, l'intelligence renoue avec l'existence: l'abstraction n'a trait qu'à l'essence. Nous verrons plus loin comment l'intelligence peut renouer avec l'existence.

### 1.1413- Possibilité de la vérité

Dès lors comment atteint-on de fait la vérité et comment l'erreur est-elle possible? Il s'agit ici de déterminer comment l'homme est sûr de parvenir à la vérité.

D'une part, les sens sont infaillibles dans la connaissance de leur objet propre, sauf par indisposition ou corruption de leurs organes. Cette infaillibilité est évidente a priori, par définition. Le sens perçoit correctement ce qui l'impressionne. S'il fonctionne bien, il y a bien sensation de son objet; s'il fonctionne mal, nous sentons bien ce que nous sentons, mais le senti n'est pas identique à ce qui est dans la chose: alors il y a ignorance et non erreur sur la chose elle-même.

Quant à la connaissance intellectuelle, l'intelligence jouit de la même infaillibilité dans l'abstraction des essences. Etant adaptée à son objet, elle ne peut que l'appréhender correctement. Si la sensation porte bien sur un objet, le concept sera correct et sera le concept de cet objet.

Il en est de même pour le jugement qui repose sur les fondements de l'affirmation. L'affirmation repose sur la connaissance des principes premiers (logiques). Ces principes étant l'objet d'une intuition intellectuelle, l'intelligence est infaillible à leur égard. Une fois ces principes compris, l'intelligence étant déterminée au vrai par nature, elle doit donner son assentiment. La lumière de l'intellect agent qui permet de les former et de les comprendre et l'aptitude de l'intelligence à en voir la vérité sont innées. Ce ne sont pas les lois de l'intelligence, mais celles de l'être d'abord, puis celles de la connaissance. Leur objectivité est garantie par leur universalité: connus par abstraction, ces principes logiques sont donc aussi applicables aux êtres particuliers. Ainsi, par le jugement, l'intelligence peut tenir compte de l'existence.

La vérité est donc possible par définition: l'objet formel définit les facultés. Elles sont donc adaptées à l'être, à leur objet. Normalement, elles orientent le sujet à la vérité. Si elles fonctionnent mal, il y a bien connaissance, mais cette connaissance est ignorance de leur objet. Mais une faculté de connaissance ne peut manquer son objet quand il lui est présent, lui étant ordonnée par nature.

Dès lors, comment l'erreur est-elle possible? La connaissance n'est ni vraie ni fausse. La vérité n'existe que dans le jugement parce que ce n'est que là qu'elle est connue. Elle nous est connue parce que dans le jugement l'intelligence opère une réflexion sur son appréhension ou connaissance. Et comme la vérité, l'erreur est dans l'intelligence seulement parce que c'est

elle qui, en réfléchissant, perçoit sa conformité au réel ou sa non-conformité.

#### 1.1414- L'erreur

L'erreur est aussi un jugement qui comporte une réflexion, mais il est irréfléchi parce qu'il y a ignorance de la chose jugée. L'intelligence croit savoir alors qu'elle ne sait pas: c'est une ignorance inconsciente. Du fait que l'homme soit imparfait, il peut se tromper.

Cependant, le fait de se tromper est autre chose. Il est causé par une hâte à juger. Il peut aussi venir des données des sens s'ils ne sont pas ordonnés correctement à leur objet. Alors il y a ignorance de l'objet propre (soit par indisposition, soit par la poussée des passions, soit par mauvaise interprétation) et il s'ensuit que si l'intelligence ne voit pas ces défaillances, son jugement sera erroné. Elle jugera conforme au réel ce qui ne l'est pas en réalité.

#### 1.142- Critique

Maintenant que nous avons thématiqué cette problématique grâce à la théorie thomiste, quoique de façon très sommaire, essayons de voir si elle satisfait notre expérience. Du point de vue logique, nous avons là une magnifique construction avec une multiplicité de notions fort bien agencées, souvent de façon très subtile. Ce qui nous frappe tout d'abord, c'est la quantité de notions admises a priori, par définition, au nom du



bon sens. Le fait de dire qu'il faut bien que ce soit ainsi, (que les facultés soient adaptées à leur objet), sinon la connaissance serait impossible, ce n'est pas là un argument très opérant. On part du fait que nous connaissons le vrai, et ensuite on construit un système qui rend possible cette connaissance. Disons que dans une large mesure, c'est là une construction bien légitime, mais qui ne nous parle guère. De nombreux principes, de nombreuses facultés et entités ne sont posés que parce que la théorie les requiert. Tout cela n'apparaît pas si évident dans l'expérience. Leur seule évidence tient au rôle essentiel qu'on leur fait jouer dans la théorie. On peut peut-être arriver à se persuader que ça se passe ainsi. Quant à nous, nous ne voulons rien poser en principe, mais voir ce qui se dégage de l'expérience elle-même, de façon immédiate. Il se peut que ça se passe de cette façon, mais c'est difficilement probant.

#### 1.1421- La vérité comme rapport d'adéquation

En outre, en définissant la vérité comme un rapport d'adéquation reconnu entre l'intelligence et le réel, on suppose une espèce de dédoublement. La connaissance, pour être vraie, doit être une reproduction adéquate du réel. En abstrayant l'essence d'un objet réel, que faisons-nous? En somme, tous les éléments individuels et particuliers sont négligés. Alors on croit avoir perçu l'essentiel, la substance de la chose ou l'essence de l'une de ses qualités. Nous trouvons cette notion de substance fort problématique. Que ce soit au sujet du devenir d'une chose où la substance demeure en dépit du changement des



accidents ou de la connaissance où on abstrait l'essence en la dépouillant des accidents, on se demande ce qui demeure en fait. La substance ou l'essence de la chose? Qu'est-ce à dire?

Ce que nous percevons, ce sont les apparences des choses, leurs accidents. Ce sont ces accidents qui nous donnent nos perceptions successives. On pourrait définir la substance, même l'essence, comme ce rien qui demeure quand on a tout enlevé. Ce que nous voyons, percevons et connaissons, ce sont les accidents. Ce que nous appelons l'objet, son essence, c'est bel et bien une construction de l'esprit. Pourquoi croire que ce soit là l'essentiel, le vrai réel (plus réel que les accidents)?

Nous croyons qu'il n'est pas nécessaire de supposer ces substances réelles, cachées, inobservables, connues on ne sait trop comment (l'intellect agent!). Les apparences sont la chose pour nous. Est-ce parce qu'il y a un objet que deux observateurs voient la même chose par les apparences, ou est-ce parce qu'ils voient la même chose qu'ils concluent à son existence extérieure? En fait les objets ne sont pas des entités qui nous projettent leurs apparences pour se faire connaître. Ce sont de pures constructions qui naissent des relations que notre conscience fait entre ces diverses apparences. Les objets naissent des relations réciproques qu'entretiennent un ensemble d'apparences. Nous sommes bien fondés à croire que la substance est une de ces constructions de l'esprit, au même titre que l'essence. Nous ne discutons pas ici l'originalité des apparences; nous essayons de montrer ce qu'en fait l'esprit: il constitue les

objets (réseau de relations); il objective l'être qui spécifie l'acte de connaître . Bien des métaphysiciens ont réifié ces constructions mentales en<sup>en</sup> faisant le vrai réel. Le sujet et les objets ne sont-ils pas des collections ordonnées d'états de conscience? c'est-à-dire le fruit d'un ensemble de perceptions organisées? En fait, on les substantialise uniquement pour expliquer l'existence ordonnée des accidents et leur permanence. La substance serait une entité, source et substrat des accidents. Nier son existence problématique, comme nous le faisons, ne signifie pas que les accidents ne sont pas reçus et maintenus. Nous le verrons plus loin.

La vérité, considérée ainsi comme une adéquation, suppose un double de l'univers réel. La vérité consisterait à reconstituer mentalement l'univers réel (extra-mental) et à vérifier si la reconstitution est bien faite en corrigeant ce monde mental pour qu'il corresponde en tout point à l'autre. Le chercheur est peu intéressé à savoir si ça se passe ainsi plutôt qu'autrement. L'important c'est que ce soit vrai que c'est ainsi. Qu'est-ce à dire?

Partons d'un exemple. Au loin, l'arbre me semble un orme, puis quand je suis plus proche, je m'aperçois que c'est un hêtre. Est-ce qu'à mesure que je m'approchais j'aurais modifié mon orme mental pour en faire un hêtre mental? "C'est un hêtre" serait une affirmation vraie parce que mon hêtre mental correspond en tout point au hêtre réel. Mais au loin j'étais aussi sûr de la vérité de cette affirmation: "C'est un orme". En fait,

on ne modifie pas la reconstitution mentale, car on ne fait pas l'expérience de ce double mental qu'on modifierait. Mais il y a autant de perceptions et d'affirmations spontanées que d'ensembles d'apparences arrêtés et successifs. Il y a constitution spontanée des objets: l'affirmation considérée comme vrai ne fait que privilégier un moment de cette constitution. Ce ne sont pas des essais, mais bel et bien des affirmations successives de choses différentes, affirmations aussi fermes les une que les autres. On voit autant d'objets que d'ensembles d'apparences. Alors la vérité serait purement une question d'ensemble d'apparences qu'on privilégie au détriment d'autres ensembles. La question devient donc pourquoi ou en vertu de quoi privilégie-t-on tel ensemble plutôt que tel autre? Et d'où nous viennent ces apparences qui constituent les objets si elles ne viennent pas des diverses substances? En outre, pourquoi tant investir pour savoir si ça se passe ainsi ou autrement quand on sait que notre perception est liée aux diverses apparences successives? Peut-on parler ici de vérité pour quelque chose d'aussi changeant ou uniquement de perceptions et constitutions diverses?

Le chercheur désintéressé ne veut pas connaître la chose pour elle-même. En effet, vaut-il la peine de consacrer toutes ses énergies pour savoir ce qui est et se passe de fait? Quelle importance peut avoir le fait que notre double mental soit le bon ou non? Est-il suffisant pour motiver un homme à laisser d'autres valeurs pour celle-là seulement? Mais l'important pour le savant, ce n'est pas la connaissance, c'est la vérité. Alors pourquoi cherche-t-il toujours? Qu'est-ce qui le convainc que

ceci est vrai, cela faux? Pourquoi penser que mon affirmation "C'est un orme" n'était pas vraie? mais que c'était cette autre "C'est un hêtre". Car l'orme était autant le fruit de mes perceptions des accidents que le hêtre. Il y a autant adéquation. Pourquoi l'une serait vraie, l'autre fausse? Et est-ce bien cette correspondance que cherche le savant? "L'essence" est bien tirée de mes perceptions pourtant. Or ce que je perçois, ce sont les apparences. Qu'est-ce qui serait susceptible de me convaincre que certaines affirmations seraient vraies, d'autres fausses? Mais est-ce qu'on voit le vrai?

#### 1.1422- L'intellect agent

L'intellect agent est supposé jouer ce rôle d'illuminateur qui me permet de connaître l'essence. Cet intellect est une faculté qui, tenant son pouvoir d'une entité cachée, permet à l'homme d'abstraire, de former son double mental. Ce double mental serait l'essence. (La remarque fait pour la substance vaut encore ici: l'universel est un rien!). D'une part, cet intellect nous permet de connaître l'essence des chose. (Nous soupçonnons plutôt qu'il permet la constitution des "objets," car qu'est-ce que l'essence?). Même s'il était autonome, on peut se demander ce qu'il y aurait de si fascinant à connaître le vrai. Etant dérivé, on ne sait quoi dire sur sa cause tellement ce semble être mystérieux. On ne sait rien du processus lui-même. D'autre part, le fait de dire qu'il tient son pouvoir d'une cause supérieure ne fait que reculer le problème. Cet intellect illuminant est nécessaire, mais on ne le commande



pas. On ne dit pas ce qui le détermine à agir, à intervenir. On dit bien que c'est la venue du phantasme qui déclenche son action. Mais si la sensation permet en partie de privilégier une saisie, on ne dit pas ce qui le détermine à privilégier une saisie plutôt qu'une autre comme étant la vraie. C'est posé en principe comme évident! De plus, quand il n'agit pas, on ne dit pas pourquoi, ou encore l'entière responsabilité retombe sur le faible esprit humain. Mais/cela ne dit pas pourquoi j'ai tout à coup une idée plutôt qu'une autre, pourquoi tel objet évoque telle idée plutôt que telle autre. Enfin, quand il y a erreur, la seule responsabilité qu'on peut lui imputer, c'est sa trop grande hâte. En effet, dire que l'erreur n'est due qu'à l'ignorance semble un expédient par trop rapide et non conforme aux renseignements de notre expérience. Si nous reprenons l'exemple de l'orme ou du hêtre, pourquoi conclure que si je dis que c'est un orme, je fais une erreur? Parce que mon point de vue n'est pas bon? Parce que mes sens sont incapables de me bien renseigner? Parce que je me hâte trop de juger? Pourquoi ce point de vue ne serait-il pas bon? La vérité est-elle uniquement une question de point de vue? Et d'ailleurs si l'intellect est incapable de déceler les défaillances des facultés humaines, comment peut-il être sûr de la vérité ou de l'erreur? Son jugement devrait être toujours conditionnel.

En somme, il faut distinguer entre connaissance et vérité, même à propos du monde. Nous avons vu plus haut que nous constituons les "objets" et que le seul réel pour nous, c'est l'apparence. En ce sens, notre connaissance serait essentiellement



liée à ce réel fluide et changeant. De la succession d'apparences, l'intelligence constitue les "objets". Notre connaissance est donc changeante; c'est aussi une question de point de vue, de privilège arbitraire. Pourquoi telle intelligence privilégie-t-elle telle constitution et une autre telle autre? Nous ne pouvons répondre à cela uniquement que c'est parce que le monde se présente ou est ainsi plutôt qu'autrement d'une part, et d'autre part parce que l'intelligence arrête ici plutôt que là sa constitution.

Il y a peut-être un sens à parler de vérité à propos de cette connaissance. Ce sens de la vérité est dérivé et synonyme d'exactitude dans un fonctionnement. C'est la vérité d'un "dit". Qu'est devenue la confirmation absolue que nous attendions? Le monde nous apparaît incapable de nous donner une telle confirmation. D'autre part, l'intellect agent est incapable de rendre compte de la vérité à ce niveau. Il permet une connaissance exacte du monde (ou inexacte), mais est-ce là la vérité que nous cherchons?

#### 1.1423- Relativisme impossible

Selon cette hypothèse, aucun relativisme n'est possible: ou bien on affirme que c'est vrai (de façon possible, probable ou certaine), ou bien c'est faux. Et ceci doit valoir pour tous. Cependant, les choses ne nous semblent pas si évidentes: les mécontentes nous en donnent de bonnes preuves. Car pourquoi tous ne perçoivent-ils pas le vrai? Tous ont des sens, une intelli-

gence et un intellect agent. Admettant que certains se trompent ou sont trompés (!), on devrait pouvoir arriver à leur faire comprendre. Si on peut faire voir une même chose, tous, ayant cet intellect, devraient comprendre. Or tel n'est pas le cas. On peut certes trouver une foule de raisons sur ces divergences de vue.

Cependant, deux personnes peuvent voir une même chose(?) et affirmer l'une que la chose est belle, l'autre laide. Toutes deux sont sûres/de dire vrai. Pourquoi faut-il nécessairement que l'une ait tort ou les deux? Pourquoi ne pas dire qu'ils voient des choses différentes? Est-on si sûr que deux personnes voient la même "chose" quand ils font la même affirmation vraie? On ne peut savoir si de fait les expériences coïncident.

Est-ce à dire que nous optons pour un relativisme absolu? Nous n'optons pas pour une affirmation par sentiment, mais plutôt de façon désintéressée, "objective". Mais ma neutralité ne suffit pas à garantir la vérité de mon affirmation. En effet, des divers ensembles d'apparences perçues, je n'en choisis pas moi-même un par privilège comme étant le vrai, mais l'un s'impose à moi ou m'est imposée. Je suis neutre, les choses le semblent encore davantage et les constitutions successives (à partir de mes perceptions des diverses apparences) le sont aussi. Pourtant j'opte pour telle affirmation comme étant la vraie. Ce serait mon intellect agent? Et si je suis démenti, ce sera encore l'intellect agent? Et si l'on dit que la science et la connaissance progressent, est-ce à dire que nous nous trompons

toujours? Nous n'avons pas accès à la vérité absolu? Elle serait pour des générations futures? Vaut-il la peine d'y consacrer sa vie en dépit de cela? N'est-ce pas trop de résignation de penser que nous/jugeons presque toujours mal, sinon toujours? Comment l'intellect peut-il permettre des contradictions?

Si nous n'acceptons pas de dire que l'intellect a la norme du vrai, c'est parce que nous ne verrions aucun motif de nous engager valablement à chercher la vérité si elle n'est qu'une reconstitution du réel. C'est une chose que de connaître le réel, mais c'est autre chose que de connaître le vrai. De plus, l'intellect ne peut rendre compte de l'existence de la contradiction. Est-ce à dire que le vrai est un jeu de hasard? Ne sommes-nous pas limités au relativisme absolu? A quoi pourrions-nous correspondre pour que la dictée du vrai soit reconnue comme n'étant pas arbitraire?

#### 1.1424- Eléments à retenir.

Cette problématique nous a permis de faire ressortir certains éléments importants. L'intellect, quelle que soit la puissance qu'on lui reconnaisse, ne peut expliquer l'existence de la contradiction. Car, il semble que l'erreur ne soit pas uniquement due à notre ignorance. Peut-être sommes-nous trompés? De plus les objets nous sont apparus comme constitués par l'esprit à partir des apparences, seul réel pour nous. La notion de substance ne rend pas compte de la "taléité" des apparences: autre chose les ferait apparaître et les maintiendrait? Si on ajoute

qu'il existe une harmonie préétablie, on ne peut expliquer l'existence de la contradiction pas plus qu'on ne peut dire entre quoi et quoi existe cette harmonie.

En outre, si l'on définit la vérité comme une correspondance, ce n'est certes pas une correspondance entre un univers réel et un double mental reconstitué. Si la vérité est une correspondance, ce n'est pas avec les structures du monde. Si la vérité n'est pas un pur choix arbitraire et relatif, comme notre expérience nous l'indique, avec quoi correspondons-nous alors lorsque nous la reconnaissons?

#### 1.15-HYPOTHESE IV : LA VERITE SE MANIFESTE DANS L'EXPERIENCE

##### 1.151- Eléments retenus dans les hypothèses précédentes.

Jusqu'ici nous avons tenté un certain nombre d'hypothèses que nous n'avons pas acceptées parce qu'elles ne rendaient pas compte de notre expérience des faits. Cependant, ce déblayage nous a permis de faire ressortir certains éléments de notre expérience. A partir de ces éléments, nous allons formuler une nouvelle hypothèse. Nous la modifierons à mesure que nous progresserons. Si elle était confirmée, nous aurions montré par le fait même que nous avons raison de nous fier à notre expérience.

Quels sont ces éléments retenus? Tout d'abord, la vérité nous est apparue comme nous parvenant dans une relation cognitive et toujours reconnue par un sujet conscient dans sa rela-



tion avec les "objets". Dans notre première hypothèse, il nous a semblé impossible de tenir les objets responsables de leurs apparences et du fait que nous les connaissons. Cependant, les objets sont bien tels plutôt que tels et ce fait semble important. Mais il faut chercher la source de ce fait ailleurs; n'étant pas source de leurs apparences, il faut chercher ailleurs la source de la vérité de nos affirmations à leur sujet.

De plus, nous avons vu dans notre seconde hypothèse que la vérité ne saurait être une pure projection inconsciente pour être telle et pour que sa recherche soit une entreprise valable. Encore là faudra-t-il que notre hypothèse rende compte de "nos projections" imaginaires, pourtant bien réelles. En outre, la vérité ne s'est pas davantage avérée une projection consciente. Le sujet conscient seul ne peut rendre compte du vrai; les taléités des objets s'imposent comme telles. Cependant, le réel nous y est apparu comme provoquant un surgissement de la conscience. Il y aurait donc un élément "décisif" dans le choix de l'orientation de ce surgissement qui serait en même temps source de la vérité.

Enfin, dans notre troisième hypothèse, l'intellect, puissance dérivée, n'a pu rendre compte de l'existence de la contradiction de façon valable, c'est-à-dire du fait que deux personnes se contredisent sur la vérité et non sur le monde. Cette hypothèse nous a fait voir que les apparences étaient le seul réel pour nous et que les objets n'étaient que des constitutions de l'esprit. En outre, nous avons vu que le double mental n'ex-



istait pas et que, même s'il existait, la reconstitution mentale du réel ne nous semblait pas un motif valable de rechercher le vrai pour lui-même. Il nous est apparu que les apparences surgissaient telles plutôt qu'autrement; nous ne pensons pas que des "substances" joueraient adéquatement ce rôle. Autre chose les ferait surgir pour nous? En outre, si la vérité est une correspondance et si elle n'est pas arbitraire (les taléités s'imposent à nous et la vérité est reçue), alors avec quoi correspondons-nous lorsque nous la reconnaissons? Quel est la source du vrai pour nous? Ici il faut distinguer le monde qui apparaît (surgit) de la vérité qui "vient" à la conscience.

#### 1.152- L'expérience de la vérité

A partir du récit d'une expérience de connaissance menant à une ou des affirmations vraie(s), nous allons essayer de mettre en forme ces éléments. Voici cette expérience. Au cours d'une promenade, Jean et moi apercevons au loin un être quelconque près d'un arbre. Tous deux nous sommes d'accord: c'est un renard. Puis en s'approchant, Jean affirme que c'est bien un renard; mais moi je crois voir un loup, puis j'en suis sûr: c'est un loup. En s'approchant encore, furtivement, Jean découvre que c'est un morceau de bois mort. Quant à moi, persuadé que c'est un loup, je n'osais avancer. Pour que je change d'avis, il faudra que mes perceptions changent.

Cette expérience est celle de notre connaissance naïve qui donne lieu à des affirmations spontanées. Cependant elle vaut

autant pour le savant dans ses recherches. A la lumière des diverses remarques faites jusqu'ici dans notre recherche et des éléments retenus, comment pourrait-on thématiser cette expérience?

Jean et moi avons déjà fait certaines expériences de connaissance dont nous nous rappelons. Nous structurons nos expériences, nos affirmations vraies en faisant un tout cohérent. Or voici que de nouveaux faits se présentent à nous: nous voyons un renard et l'affirmons. C'est que les apparences perçues, nous les reconnaissons comme ensemble. Puis ces apparences changent pour moi assez pour que j'affirme que c'est un loup. Jean ne change pas d'avis parce qu'il voit toujours un renard. Mais en s'approchant, il découvre que c'est un morceau de bois mort: les apparences ont changé.

La théorie thomiste, en supposant des substances sous les accidents, pour être cohérente devant de tels faits, a dû supposer que nos perceptions n'étaient pas adéquates (ignorance) et que l'on jugeait trop hâtivement (tel n'est pas le cas). Elle expliquait ainsi des erreurs en privilégiant une certaine approche, un certain point de vue. Pourquoi tel point de vue? Parce que plus de gens conviennent de la même chose? La vérité est-elle garantie par le nombre?

Mais pourquoi ne voyons-nous pas la même chose plus près que de loin? Nos sens seraient adaptés pour le plus proche? Qui nous en convaincra? Y a-t-il une certaine distance pour

chaque chose? Quand j'affirme, au loin, que je vois un renard, je vois bien un renard (la même chose que quand j'affirme voir un renard alors que je suis près). Pourquoi aurais-je raison quand je suis près et tort quand je suis loin si je perçois les mêmes apparences (l'objet renard étant le fruit de ma conscience qui le constitue grâce aux apparences qui sont telles apparences)? Ainsi on ne dit jamais que la "chose" est vraie, mais tout au plus que ce qu'on dit d'elle est vrai. Comment saurions-nous que la chose est vraie ou fausse? Nous ne pouvons retenir l'adaptation de l'intellect au vrai parce qu'il ne peut expliquer cette contradiction adéquatement.

Ainsi, nos diverses affirmations seraient toutes vraies. Le monde serait apparent, c'est-à-dire ce qui nous apparaît et non ce qui serait en-dessous ou sous ou à l'intérieur. Mais il serait aussi tel qu'il nous apparaît en ce sens que ce n'est pas moi qui le fait être tel. Ce n'est pas que nos sens ne nous trompent jamais. On en fait trop souvent l'expérience. Mais de là à dire qu'ils nous trompent chaque fois que nous changeons d'avis ou qu'il y a contradiction, il y a de la marge. Ce qui importe c'est que la "perspective" n'est plus la même. Mais la vérité n'est pas une simple question de perspective dont on en privilégierait une comme la vraie. Si la connaissance de la chose est relative à une perspective, tel n'est pas le cas de la vérité. La vérité est reçue en même temps que les apparences sont aperçues comme ensemble structuré. Ce n'est pas nous qui en décidons: elle s'impose à notre reconnaissance. Et

d'ailleurs comment peut-on dire que deux personnes qui font la même affirmation vraie ont de fait perçu la-même chose? On ne peut savoir si de fait leurs expériences coïncident.

Nous avons dit que la vérité était reçue ou reconnue en même temps que les apparences sont perçues. Pour la connaissance, ce qui se passe dans le monde est directement "responsable" de fait que je le connaisse comme étant tel: le monde, je le perçois; il ne m'apprend rien que je ne vois pas. L'adéquation perception-concept est nécessaire, mais ce n'est pas cela la vérité. Ce n'est pas la réalité de ce qui se passe qui m'apprend que c'est vrai ou faux. Ce qui se passe on le voit. Ce qu'on en affirme spontanément, on ne le voit pas, on le comprend, on l'apprend. L'appris est plus que la réalité vue ou perçue: on ne voit pas la marque de la vérité ou de l'erreur sur les choses comme on voit qu'elles/sont jaunes ou brunes. Cependant, même si ce ne peut être le monde qui nous l'apprenne, ce n'est pas nous qui nous l'apprenons non plus, et ce n'est pas les autres non plus. Il doit donc y avoir une réalité quelconque qui nous l'apprenne car la vérité affirmée est d'abord entendue, apprise. En ce domaine nous ne nous fions pas à notre jugement, mais peut-être nous fions-nous à une réalité enseignante qui nous apprend ce qui est vrai ou faux. Nous faisons en effet l'expérience du fait que la vérité est apprise: elle est proférée, enseignée.

Mais il en est de même pour l'erreur qui serait apprise aussi. Serions-nous des marionnettes du Destin qui se plairait

à ce jeu? Nous serions pour ainsi dire des victimes. Le Destin se plairait à nous donner confiance, puis aussitôt nous mentirait. Serait-ce plutôt le pur hasard (concours de circonstances) qui tantôt nous ravirait, tantôt nous serait hostile. Au fond ce serait absurde ce petit jeu. Mais notre détermination à chercher la vérité suggère-t-elle le hasard ou un destin personnel? (Nous parlons de destin ici parce que la vérité nous arrive comme beaucoup d'autres choses: nous sommes des destinataires ou des destinés?)

#### 1.153- Fascination et sollicitation de la vérité.

En interrogeant les motivations du chercheur comme celle de la connaissance naïve, nous pourrions peut-être préciser la nature de la vérité. Prenons l'exemple du savant qui travaille sur les mouches. Si on lui demande pourquoi il s'y consacre avec tant d'énergie, oubliant sa femme et sa famille, que nous dirait-il? Qu'il travaille pour l'avancement de la Science, pour le progrès de l'Humanité,...? Il pourra même dire qu'il aime les choses de la nature, qu'il a eu un professeur qui lui en a donné le goût,... Est-ce si sûr que la Science progresse? Chaque pas résout certains problèmes mais en cause d'inexistants encore. On détruit des espèces de mouches nuisibles, mais bientôt on s'aperçoit que leur extermination a causé plus de problèmes que leur existence n'en posait. Quant à espérer qu'on y parviendra, c'est pour le moins hypothétique.

Cependant on admire ces hommes désintéressés qui se con-



sacrent à la Science, au progrès de l'Humanité (progrès bien hypothétique aussi tel qu'on l'envisage). Il se peut même que ce savant n'ait obéi qu'à ses goûts ou à des pressions extérieures. Nous ne voulons pas dénigrer ce type d'engagement, mais nous croyons que les motivations données ne sont pas très valables pour justifier les choix. La plupart du temps, ces motivations ne sont données qu'après coup pour se justifier et se valoriser. Quand on choisit un type d'engagement, la plupart du temps on n'a aucun motif de le choisir de préférence à un autre. Bien des circonstances extérieures nous y mènent sans plus. On s'y retrouve plongé sans qu'on l'ait décidé. Mais, cet engagement doit être valable: on se trouve des "raisons". Ce ne sont peut-être pas les vraies raisons.

Nous sommes portés à croire que nous optons pour ce qui nous fascine, pour ce qui nous "dit quelque chose". Nous sommes peut-être beaucoup plus intéressés que nous voulons bien le croire. Pourquoi le taire alors? Peut-être parce que nous croyons que le subjectif exclut toute objectivité? Peut-être cherchons-nous dans cette voie ce que nous ne pouvons trouver ailleurs mais que nous espérons le plus trouver? Mais que cherchons-nous?

Nous ne pouvons nier que le monde et les autres nous fascinent, nous intriguent. Combien de personnes sont fascinées par des choses bien anodines? Certes, certains font des travaux qu'ils n'aiment pas, mais ils le font pour faire vivre leur famille. Mais tous ont un "hobby" par lequel ils occupent leur loisir. Pour certains, c'est leur travail. Cependant, nous

tenons à ce que ce travail soit valable pour nous. Mais souvent il porte sur des objets tellement anodins et les raisons données ne nous semblent pas valables pour le justifier. Souvent, on le fait même sans raisons explicites.

On dit souvent "je le fais parce que j'aime cela". Ce que l'on aime n'est jamais anodin pour nous. On l'aime parce que "ça nous parle", parce que "ça nous dit quelque chose". Les objets pour lesquels nous nous passionnons exercent un attrait sur nous, une fascination qui nous entraîne. Souvent, des choses que nous jugions anodines en viennent à nous fasciner. Elles offrent de l'intérêt pour nous. Elles nous passionnent tellement que nous faisons toute sorte de choses pour les conserver, pour les protéger. Nous les cajolons pour ainsi dire; à regarder les autres, nous les trouvons ridicules. Combien de fois ne voyons-nous pas certaines personnes s'empoisonner l'existence pour assurer que leurs fleurs aient les meilleures conditions possibles. Pourtant, eux, ils ne trouvent pas cela ridicule. Ces objets ont pour eux une valeur que nous ne saurions soupçonner. Toutes ces attentions semblent une espèce de culte sacré qui dépasse nos conceptions de ces objets. Ces objets nous semblent bien ordinaires et souvent même ne nous disent rien du tout. Pourquoi, eux, le font-ils? Alors que nous il nous importe vraiment peu de connaître ces objets.

Prenons un autre exemple. Nous sommes seuls parfois, ressentant un curieux vide. Nous nous sentons écrasés, réduits à un néant qui nous effraie. Tout à coup, un inconnu nous salue et voilà que nous nous sentons renaître; nous trouvons, par ha-

sard (!) une lettre d'un copain ou un objet familier, et voilà que nous ne sommes plus ce néant. Pourquoi cet objet que j'avais déjà regardé tout à l'heure sans que ça ne change rien? Pourquoi cet homme que je ne connais même pas?

Une chose est certaine: ces objets ou personnes acquièrent soudain une valeur qu'ils n'avaient pas auparavant. En outre, au contact de ces objets, je me sens soudain valorisé, c'est-à-dire redevenir quelqu'un au lieu de n'être qu'un néant de valeur à mes yeux. On ne saurait dire que ça vient de l'objet, mais il y est pour quelque chose. Cet objet, je l'aime et lui suis reconnaissant. Je dis cet objet, mais c'est plutôt ce qui est responsable de ce changement soudain, de cette double valorisation. Ce n'est pas l'autre qui est responsable, car peut-être a-t-il fait son geste sans intention. Ce n'est pas moi qui en suis responsable mais bénéficiaire. Je ne suis responsable que du mouvement de reconnaissance. Il y aurait donc "autre chose" que moi et l'objet. L'objet ne serait en fait qu'un intermédiaire qui sert à ma valorisation. Un "quelque chose" se servirait des objets pour m'atteindre? Seul, je ne peux me valoriser. Mais, par les objets, il m'attirerait? (Cela sera plus explicite plus loin).

N'est-ce pas aussi ce qui se passe quand nous nous intéressons aux objets pour les connaître? Est-ce que ce n'est pas aussi cette valorisation que nous cherchons au-delà de la connaissance? Cet "autre chose", par les objets, nous attirerait et nous valoriserait? Ne serait-ce pas pour cela que la

connaissance nous semble une tâche valable? Par elle, nous sommes valorisés. Ne serait-ce pas pour cela aussi que nous nous passionnons pour des objets sans importance comme tels? Ils acquièrent une valeur, mais surtout ils concourent à nous valoriser nous-mêmes.

D'une certaine façon, je serais attiré par ce qui me valorise. Souvent nous avons fait l'expérience de choses auxquelles nous étions indifférents, mais qui soudain attireraient notre attention. On peut toujours dire que c'est une question de sentiments. Mais ces sentiments ne suivent-ils pas l'attrait au lieu de le devancer? Et parler de sentiments ne fait que reculer le problème. N'est-ce pas plutôt que nous sommes effectivement attirés "par" la chose soudainement?

#### 1.154- La vérité pour nous

Nous admirons les gens qui affirment avoir découvert la vérité au sujet d'une chose et nous les croyons. Mais nous préférons de beaucoup expérimenter nous-mêmes la vérité. En effet, quand nous prenons connaissance d'une théorie ou d'une découverte avec expériences à l'appui, nous sommes pris d'admiration pour son auteur. Nous affirmons même que nous comprenons ce dont il s'agit. Bien sûr nous le comprenons indirectement en ajoutant foi aux affirmations des autres. Mais bien souvent ceci nous laisse assez froid malgré tout. Il n'en est pas ainsi pour celui qui a fait la découverte. Ce dernier est directement impliqué et assume la responsabilité de ses affir-

mations. Et cela, il y tient. C'est lui qui a fait la découverte et il en parle avec enthousiasme. Lui il a appris directement: c'est lui qui sait. Et nous préférons savoir nous-mêmes que de faire confiance aux autres.

En somme, nous tenons personnellement à être responsables de nos affirmations: nous en revendiquons la paternité parce que c'est nous qui avons reconnu telle vérité à propos de cette chose. Il semble donc conforme à notre expérience de dire que nous tenons à ce que la vérité soit reconnue par nous de préférence. Nos efforts, à eux seuls, n'entraînent pas nécessairement une découverte de la vérité et une valorisation. Seule la vérité que nous découvrons nous valorise personnellement. Il est donc important que ce soit à nous qu'elle soit adressée: nous tendrions à être visés et atteints directement par cette réalité enseignante? Etre atteints personnellement et en être sûrs, ce serait cela qui nous valoriserait?

Mais est-ce que les autres ne contribuent pas à notre valorisation? Sans doute y contribuent-ils, mais pas absolument. Ce n'est pas le fait que les autres s'intéressent à notre découverte et l'apprécient qui nous valorise: cela c'est la gloire. La valorisation est ressentie au moment de la découverte. Quant à cette découverte, les autres ne peuvent que nous mettre sur la piste: leur enseignement n'entraîne souvent aucune valorisation. Elle ne vient qu'au moment où, nous-mêmes, nous découvrons la vérité. C'est que d'une part les autres ne peuvent jamais nous donner la confirmation absolue que nous attendons et d'autre part



nous ne pouvons que nous fier à leur dire: pour nous valoriser absolument, la vérité doit nous être personnellement adressée; c'est nous qui la reconnaissons: c'est cela l'important et c'est ce que nous désirons.

La gloire et la volonté de domination satisfaite ne suffisent pas à nous valoriser. Nous désirons une confirmation absolue, sans équivoque. Et notre expérience nous montre que souvent nous sommes impuissants à nous valoriser. Souvent, nous faisons l'expérience que cette valorisation nous vient d'"autre chose" que de nous. Or si les autres ne peuvent pleinement nous rassurer sur notre valeur, pas plus que nous-mêmes, qui le fera? Mais il demeure que le monde et les autres y sont pour quelque chose.

#### 1.155- L'expérience de l'amour

Une réflexion sur l'amour nous donnera les derniers éléments de notre problématique. C'est un fait que souvent nous aimons une personne que d'autres jugent sans attrait. Pourquoi telle personne plutôt qu'une autre? Nous rêvons tous de la personne idéale pour nous. Cependant, celle que nous aimons ne l'est pas toujours. Si nous demandons à quelqu'un pourquoi il aime telle personne, il se peut qu'il nous donne une série de raisons. Mais il est lui-même bien convaincu que ces raisons n'expliquent pas suffisamment son amour pour elle. Pourquoi cet attrait subit qu'on s'explique difficilement?

En effet, on ne veut pas être aimé pour ceci ou cela, mais bien pour nous-mêmes. Et si l'autre ne nous aime que pour les joies que cela lui permet d'éprouver ou pour nos charmes, il semble qu'il ne nous aimerait pas/vraiment mais qu'il aimerait ceci ou cela de nous. Pourtant, je veux compter moi-même, être le terme d'une visée, d'un regard. Ce regard me semble essentiel pour que je ne sois pas in-signifiant. Sans ce regard, je me sens un néant de valeur; qu'est-ce que l'autre peut trouver d'intéressant en moi, qui me rende digne d'amour? Au contraire, ce semble être ce regard, cet amour qui me rendent intéressant: cet amour me valorise et me personnalise en m'atteignant. Cette personnalisation semble possible parce que cet acte est gratuit; rien en moi ne semble le provoquer. C'est là un point capital pour moi: être comme personne et compter pour moi-même grâce à l'amour de l'autre qui me permet de me constituer comme moi. Mais est-ce que l'autre est capable d'une telle gratuité?

Comme le savant qui cherche la vérité veut la connaître pour elle-même et de façon désintéressée, nous-mêmes nous voulons être aimés de façon gratuite, non pas pour ceci ou cela. De plus, nous n'arrivons même pas à comprendre pourquoi l'autre nous aime pour nous-mêmes. C'est au contraire son amour qui nous fait surgir comme "je" personnel. Le fait d'être ainsi l'objet de sollicitude est capital pour nous. Nous jugeons capital que cet amour soit pour nous, à notre intention.

Or si nous ne trouvons pas en nous ce motif de valabilité,

et si l'autre ne sait justifier par de la pure bienveillance cet acte désintéressé d'amour pour nous-mêmes, peut-être est-il destiné à poser ce geste gratuit envers moi. En effet, seul un tel regard bienveillant peut me valoriser et me personnaliser en m'atteignant: il ne saurait reconnaître en moi cette valeur qui fait que je suis intéressant. C'est lui qui me rendrait intéressant. Ainsi il y aurait une source, fondamentale pour moi, qui ferait que je compte. Je serais donc bien le terme d'une relation valorisante: les autres ne seraient que des intermédiaires dont mon destin se sert pour m'atteindre. Ce serait par eux que nous serions valorisés comme il nous arrive de l'éprouver parfois à la rencontre d'un inconnu. Nous aimerions l'autre parce que grâce à lui nous sommes librement valorisés, comme le chercheur aimerait un objet parce que c'est par lui qu'il est valorisé: en trouvant la vérité, il se sent atteint pour lui-même, de façon gratuite et non parce qu'il est intéressant. Il se sent valorisé parce qu'il est reconnu lui-même. L'important semble l'attention qui lui est portée et le fait que c'est pour lui.

Peut-être croira-t-on que nous forçons les choses en voulant qu'une telle source existe. Le fait de la souhaiter n'implique pas qu'elle existe. Mais nous ne pouvons nier ces faits qui la manifestent. En effet, quand nous recevons un cadeau de la personne aimée, nous tenons à ce que ce soit par amour, c'est-à-dire gratuitement. C'est cela qui nous touche et nous fait le plus plaisir. Or nous donnons toujours des cadeaux pour certains motifs, à certaines occasions: nous semblons incapables de tant

de bienveillance. Si cette source originale existait, elle rendrait possible la réalisation de nos aspirations les plus profondes: c'est-à-dire compter pour nous-mêmes et être confirmés absolument comme "je".

Ici, il serait bon de préciser ce que nous entendons par personnalisation. Elle est essentiellement une confirmation de notre "je" comme terme valable et sa constitution progressive. Par "je", nous n'entendons pas le moi physique, ni le moi psychologique. Il s'agit plutôt d'un pôle vide dont la seule réalité est d'abord d'être un terme de relation. On ne peut guère être plus précis: c'est à la fois tout de la personne et rien de cela.

Ce "je" a besoin d'être confirmé et est à constituer progressivement (enrichi). Les autres peuvent nous aider à en prendre conscience, mais ne peuvent pas le confirmer de façon absolue: nous ne semblons pas capables de valoriser l'autre absolument parce que nous/sommes incapables de nous intéresser à lui-même; on s'intéresse à lui pour ceci ou cela; seul un acte de pure bienveillance ferait que nous compterions pour nous-mêmes et nous rassurerait sur notre "je" de façon absolue.

Il y a donc une confirmation absolue qui est attendue au départ, puis constitution progressive par des actes de valorisation répétés. Cependant, nous avons sans cesse besoin de cette confirmation absolue; elle n'est jamais définitive, car parfois elle est contredite. Ainsi nous avons sans cesse besoin d'être rassurés sur la valeur de notre "je" et sur sa constitution. Et

cela, seule une source absolument bienveillante peut le faire. Elle semble se servir des autres pour nous atteindre et nous valoriser.

#### 1.156- Hypothèse : formulation

A la lumière des divers éléments retenus jusqu'ici, nous allons tenter de formuler une hypothèse avec plus de fermeté. La seule chose que nous visons pour le moment, c'est de rendre compte des faits soulevés dans notre recherche; comme telle, elle semble suggérée par ces mêmes faits. Le plus important, ce sera de rendre compte de l'existence de la contradiction, de l'existence de la vérité et de l'erreur. Notons bien que ce n'est qu'à titre d'hypothèse qu'elle sera valable. Il faudra voir plus loin les conditions de sa vérificabilité et surtout si de fait, en plus de rendre compte des faits, elle est vérifiée dans notre expérience. Il n'est pas suffisant que théoriquement elle rende compte des faits. Elle doit être vérifiable en pratique.

L'ensemble de notre problématique nous a laissé entrevoir que la vérité et l'erreur étaient reçues, apprises. Ce qui nous les apprend serait donc contradictoire dans son enseignement. En effet, notre recherche nous a montré que lorsque nos facultés sont en bon état, il nous arrive quand même de nous tromper. De plus la découverte de la vérité semble nous valoriser du fait qu'elle soit reconnue par nous comme adressée à nous.



Voici notre hypothèse. Supposons deux personnes libres, invisibles, qui nous enseigneraient l'une la vérité, l'autre l'erreur. La première, le Maître de la Vérité, serait la plus originaire et toujours bienveillante à notre égard en ce sens qu'elle nous enseignerait toujours la vérité. Son enseignement serait une parole à notre intention, dont le sens reconnu nous constituerait. La seconde personne, le Maître de l'erreur, serait libre aussi, mais moins originaire. Elle approuverait la première ou la contredirait à sa guise, mais sans jamais se révéler comme personne-source d'intentions pour nous. Tel un menteur et un séducteur, elle donnerait l'impression que c'est le Maître de la Vérité qui nous parle, et ainsi elle nous tromperait. Etant libre, elle serait responsable de sa tromperie. Finalement son enseignement ne serait qu'une diction, mais camouflée sous les apparences d'une parole (celle de l'autre): elle abuserait de notre confiance en nous faisant croire que c'est l'autre qui parle. Ces deux personnes seraient responsables de notre destinée, c'est-à-dire de tout ce qui nous arrive. Elles nous atteindraient en se servant des objets.

Notons d'abord que nous n'introduisons pas ici un dualisme dans le domaine de l'être. Les deux personnes que nous supposons sont plutôt des sources d'intentions, des sources de ce que nous apprenons ou savons: elles ne sont pas sources de notre être ontique, mais de notre "je" personnel se constituant. Nous ferons plus tard la vérification de notre hypothèse. Mais notons tout de suite que ces deux personnes sont inobservables, c'est-

à-dire invisibles. Mais est-ce que le fait de voir est la seule façon possible d'opérer une vérification? Cependant nous n'en dirons que ce qu'autorise l'expérience, sans théoriser gratuitement sur elles.

La vérification venant plus loin, contentons-nous pour le moment de noter que notre hypothèse rend compte d'un certain nombre de faits dont l'existence de la contradiction (vérité et erreur). En effet, nous pouvons concevoir ainsi l'erreur comme présentée sous les aspects du vrai. Nous aurions donc bien perçu et bien entendu ce qui nous était enseigné, destiné; nous ne nous serions pas trompés, mais nous aurions été trompés à notre insu. En outre, la notion du nombre pour garantir le vrai perd ici son efficacité. De même la notion de progrès du savoir et de l'Humanité devient moins problématique. Aussi, nous aurions eu raison de prendre notre propre expérience comme critère et seul point de référence. Car c'est bien là le lieu de la médiation de la vérité, de cet enseignement. Nous aurions raison de dire que la Vérité et l'erreur venaient ou nous étaient apprises "par" les objets, mais que ces derniers n'en étaient pas responsables. En un sens la vérité est bien un surgissement orienté de la conscience. La connaissance ne nécessiterait pas de double mental et le vrai serait une adéquation entre nous et le Maître de la Vérité. Disons enfin, que ce qui passionnerait le savant, ce ne serait pas la connaissance des objets eux-mêmes, encore que cela peut être utile, mais que ce serait plutôt une recherche de la vérité comme source d'intention valorisante pour lui, comme parole: le monde véhicule un sens qui lui est adressé par une personne.

## CHAPITRE II: LA BEAUTE COMME RELATION

La vérité nous est apparue comme une relation entre une réalité personnelle et nous comme conscience. La médiation se fait par le monde qui devient ainsi un véhiculant du sens, un langage. Comme les mots ne sont en eux-mêmes que le substrat d'une diction, il en est de même du monde; il ne devient langage ou parole que lorsqu'il véhicule un sens pour moi. La vérité de nos affirmations nous a semblé apprise et reconnue dans une relation où une réalité enseignante nous la destinait comme parole. Pour être telle, une parole implique une relation entre personnes, entre consciences. De même, pour être telle, la vérité doit être affirmée et être pour nous: il n'y a de vérité que dans une affirmation et que pour une personne. Quand nous l'apprenons, elle doit déjà être affirmée, dite, par quelqu'un pour nous. Ainsi, la vérité, étant affirmée, est essentiellement une parole et implique donc deux consciences. Elle

est donc bien relation, sens pour moi, parole, affirmation de quelqu'un pour quelqu'un. Elle n'est pas la conformité entre la chose et mon appréhension, (c'est la connaissance du monde) mais langage, correspondance entre nous et une autre conscience personnelle. Etant parole pour nous, elle permet la constitution de notre "je": en nous atteignant, elle nous valorise. Notre "je" est bien une structuration de sens dont la confirmation est attendue.

Avant d'aller plus loin dans cette théorisation et aussi avant de vérifier notre hypothèse, nous allons tenter, par le biais de la beauté, de vérifier l'exactitude de la formulation de cette hypothèse. D'une part, elle semble rendre compte d'un bon nombre de faits; nous verrons plus loin de façon plus précise ce qui en est. Auparavant, nous essaierons de voir si elle est susceptible d'une vérification authentique. Ce n'est pas tout qu'elle rende compte de faits; elle doit d'abord être vérifiée dans notre expérience.

Cependant, avant cette vérification et cette théorisation, nous voulons d'abord éprouver la justesse de notre recherche et de la formulation de notre hypothèse. Peut-être certaines choses nous ont-elles échappé? Peut-être sommes-nous allés trop vite? Nous allons donc poursuivre une recherche similaire sur la beauté. Nos affirmations sur la beauté sont aussi problématiques que l'étaient celles de la vérité. Les mêmes questions se reposent. Nous tenterons donc, en réfléchissant sur notre expérience, de dégager la nature de la beauté afin de

mieux comprendre la portée de nos affirmations.

## 1.21- PHENOMENOLOGIE

### 1.211- Qu'est-ce que le beau?

A propos de nos affirmations sur la beauté, nous retrouvons les mêmes contradictions qu'à propos de la vérité. Les mêmes questions se posent: qu'est-ce que le beau? A quoi le reconnaît-on? Que vise nos affirmations? Est-ce "de l'objet"? Est-ce purement subjectif? C'est à ces questions que nous tenterons de répondre.

Traditionnellement, le beau est une propriété de l'être que le sujet objective. La beauté est, comme l'être et la vérité, l'objet de l'intelligence qui, par l'effet de la lumière active qui est naturellement en nous, la connaît. La joie qu'éprouve l'âme en connaissant une chose est signe de sa beauté et de sa bonté. La beauté y est définit comme étant "essentiellement une certaine excellence ou perfection dans la proportion des choses à l'intelligence".<sup>5</sup> Cependant le beau n'est pas abstrait mais plutôt intuitionné: "c'est le rayonnement d'une forme quelconque sur une matière convenablement proportionnée"<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>MARITAIN, Jacques, Art et scolastique, Paris, Rouart et Fils, 1927, p.37.

<sup>6</sup>Idem, p.46



qui vient faire le bien-être de l'intelligence. La beauté est une délectation, non une connaissance. Pourquoi tous ne l'éprouvent pas? Parce qu'une chose "n'est belle que sous certains aspects que les uns découvrent et que les autres ne voient pas".<sup>7</sup>

La beauté est une question d'aspect? Elle se voit? Pourtant l'intelligence l'éprouve parce que fixée par les sens et irradiée par une lumière intelligible. Encore ici, cette théorie nous laisse avec bon nombre de problèmes. Cette lumière intelligible en nous qui nous permet de voir le beau dans l'objet nous fait problème: comment expliquer l'erreur et la laideur? Faisons-nous l'expérience d'une telle lumière en nous qui nous fait voir quelque chose de plus dans le monde?

Nous allons plutôt partir d'une réflexion sur notre propre expérience et tenter ainsi de dégager ce qui en est pour nous. Qu'est-ce que la beauté et comment la reconnaissons-nous pour prétendre ensuite que nos affirmations qui portent sur elle soient vraies?

### 1.212- Une première hypothèse

Nous pouvons multiplier les récits d'expériences personnelles de la beauté: ce peut être à propos d'une personne, d'un objet, d'un ensemble d'objets, d'un geste, d'une attitude ou même d'une situation. On dit de tout "cela" que c'est beau. Est-ce beau en soi ou beau pour nous?

---

<sup>7</sup> Idem, p.47.

Ce "cela" qui est beau, appelons-le "événement". Nous prenons ce terme parce que ce "cela" arrive, se produit, devient comme tel. En tous cas, "ça arrive" comme tel, peut-être même que "ça nous arrive" en tant que beau. De plus, ce terme englobe toute expérience et toute l'expérience. Il contient tous les éléments de l'expérience sans que nous sachions lesquels. Il englobe aussi celui qui fait l'expérience, ce par rapport à quoi il fait une expérience ou ce grâce à quoi l'expérience de la beauté est possible, de même que la relation qui s'établit.

Notre hypothèse de travail sera la suivante: la beauté n'est jamais ou rarement circonscrite dans une forme qui en ferait un objet à contempler pour tous; elle est essentiellement le terme d'une synthèse dynamique qui résulte des "interactions" entre un sujet et un objet en présence et que le sujet éprouve en (ou à) un moment de sa genèse comme bienfaisant ou ravissant ou comme odieux. Cette synthèse dynamique est une synthèse de "complétion" que l'artiste recrée en un de ses moments. L'évènement arrive, devient et passe sans jamais s'achever. En effet, il devient, dure et passe: comme réalisation, il semble s'évanouir sans être parvenu à un état de perfection ou s'il y est parvenu, il s'évanouit tout de même au lieu de perdurer. En s'évanouissant, il s'achève; mais comme réalisation d'une synthèse il n'est jamais achevé parce qu'il passe. Ainsi, en tant qu'esthétisant, l'évènement est toujours inachevé. L'évènement est esthétisant; le terme de la synthèse est beau.

Soumettons notre hypothèse à une confrontation phénoméno-

logique qui nous permettra peut-être de localiser l'élément qui nous permet de reconnaître la beauté et les éléments constitutifs de l'expérience-événement. En schématisant notre hypothèse, nous pourrions dégager divers types d'expériences. Dans un second temps nous aborderons les difficultés posées.

### 1.213- Caractères et types

Considérons l'expérience de la beauté comme une relation entre un sujet <sup>et</sup> un objet. Que retenir de l'objet? Par objet, nous entendons ici un pôle de relation: tout ce avec quoi un sujet peut-être en relation. Ce peut être une personne, les choses (monde), un geste, une attitude,... C'est un pôle nécessaire pour une relation. En général, c'est lui qui est crédité de la beauté reconnue par le sujet dans un événement esthétisant. En tous cas, qu'il soit beau ou embelli, il participe ou contribue à mon expérience de la beauté. Il y est pour quelque chose, ne serait-ce que parce qu'il est là. Lui attribuer plus d'importance ou d'initiative, ce serait pour lui ôter immédiatement comme inconcevable (cf. chapitre I) ou comme n'étant pas permanente dans toutes les expériences: tous ne trouvent pas un même objet beau ni moi-même toujours.

Et le sujet, qu'en retenir de significatif? Sa présence, bien sûr est nécessaire. Par sujet, nous entendons le premier pôle de la relation; ce peut être n'importe quel être conscient, capable d'ouverture au monde et aux autres. Lui accorder toute l'initiative, ce n'est guère possible: n'importe quelle experien-

ce le contredirait. Sait-on ce qu'est la beauté? Cependant on la reconnaît. On n'en décide pas, mais elle semble s'imposer à notre reconnaissance. On ne choisit pas non plus nos expériences ni leurs moments. On ne peut guère décider de faire de nouvelles expériences de la beauté.

On expérimente très bien le fait de ne pouvoir faire à volonté de telles expériences. Bien au contraire, on est impuissant à les multiplier. Quand nous faisons une telle expérience, nous avouons être contents que cela nous soit arrivé. Comme pour un événement, on raconte notre expérience en disant comment cela nous est "arrivé", comment cela s'est "produit" ou "passé". Dans toute expérience de la beauté il y a un caractère de soudaineté de ce qui se produit ou nous arrive. De plus, nous expérimentons le fait d'être impuissants à faire durer plus longtemps une telle expérience. Nous ne semblons pas avoir beaucoup de contrôle sur l'événement pas plus que nous pouvons nous en reconnaître la source, le point de départ. Cependant, nous pouvons refaire certaines expériences de la beauté. Nous étudierons ce phénomène plus loin en précisant les conditions.

Jusqu'ici nous avons retenu la présence du sujet et celle de l'objet comme éléments constitutifs nécessaires de l'expérience (sont-ils suffisants?). En outre, nous avons décelé deux caractéristiques de l'expérience: elle est un devenir et nous l'éprouvons avec une certaine soudaineté, avec un certain étonnement; elle devient et elle devient soudainement pour nous.

Essayons maintenant de déceler divers types susceptibles de grouper toutes nos expériences de la beauté tout en leur donnant une certaine orientation et vérifions dans quelle mesure ces expériences peuvent être re-faites.

Considérons, hypothétiquement, un sujet qui demeurerait "sensiblement" le même; alors une expérience de la beauté serait possible à la condition que l'objet change, devienne. En effet, il nous arrive souvent d'être en face d'un objet et de le trouver indifférent. Mais tout à coup, il nous apparaît beau. Nous n'ayant pas changé (apparences, sentiments conscients,...), il faut donc que l'objet ait changé pour que le beau soit devenu manifeste pour nous. Ici nous songeons à un visage qui s'anime (sourire, regard,...), un paysage qui est transformé par l'apparition du soleil ou par un coup de vent,... Si le sujet demeure statique, il faut que l'objet devienne, change, pour que l'événement devienne beau pour nous. Cette expérience ne peut être refaite que par hasard parce que nous ne sommes pas maîtres du devenir de l'objet: pour que vienne la beauté, il faut que l'objet devienne. Ce n'est qu'au moment où l'événement se produit que nous changeons nous-mêmes.

Considérons maintenant hypothétiquement encore, un événement où l'objet demeure le même alors que le sujet change (c'est ce qui semble se passer le plus souvent); il arrive que soudain je le trouve beau: une rose, un tableau, une pièce musicale, une scène enneigée, une eau calme,... L'objet demeurant le même, il faut que le sujet change pour que l'événement de la beauté se



produise, pour que le beau devienne, arrive. Une telle expérience serait facile à refaire car l'objet ne change pas. Le sujet n'a plus qu'à s'y ajuster. Or il ne semble pas que ce soit si facile et que le sujet ait autant de facilité et d'initiative. Nous y reviendrons plus loin.

Si maintenant le sujet et l'objet changent, le caractère de soudaineté est éminemment respecté de même que celui du devenir de l'événement. Cette expérience est difficile à refaire parce que le devenir de l'objet est souvent tout à fait imprévisible. Nous n'en sommes pas maîtres parce que nous ne le connaissons pas à fond.

Considérons enfin un événement de la beauté où le sujet et l'objet demeurent identiques, c'est-à-dire ne changent pas. Une telle expérience de l'événement de la beauté ne saurait être possible autrement qu'immédiatement: on ne saurait l'attendre, la situation demeurant stable. Il en serait de même si le sujet et l'objet changeaient sans que le beau se manifeste, puis cesseraient de changer: on ne saurait rien attendre de cette situation stable.

#### 1.214- Critique

A première vue, une telle schématisation peut sembler un peu simpliste. On dira que l'on réduit l'expérience à peu de chose et qu'on ne s'occupe guère du contexte. A cela, que répondre?

Quand nous affirmons qu'une chose est belle, qu'affirmons-nous? Les uns disent qu'elle est belle, d'autres, non. Et ce que l'on trouve beau aujourd'hui, nous sera peut-être indifférent demain. La beauté ne nous apparaît nullement comme un aspect de la chose que cette dernière déciderait de montrer aux uns et de cacher aux autres à sa fantaisie ou selon sa décision. Et la chose (le monde) ne porte pas la marque de la beauté comme une couleur ou son étendue. On ne voit pas la beauté, on ne la constate pas comme l'étendue: tous la constateraient si leur vue était bonne. Or telle n'est pas le cas. Pour nous, les choses sont ce qu'elles nous apparaissent. Leur beauté aussi nous vient. Parfois elle se manifeste, d'autres fois non. Et ça ne semble pas dépendre des objets eux-mêmes, enfin pas d'eux seulement.

Ce serait nous alors? Serait-ce mes sentiments qui changent, mes dispositions? La beauté serait donc dans les sentiments, les dispositions. Alors, pourquoi mettre en doute nos affirmations? D'ailleurs, ces sentiments ne sont pas suffisants: parfois eux changent, mais la beauté se manifeste tout de même. Pourquoi maintenant? Pourquoi ainsi plutôt qu'autrement? Pourquoi moi, et non mon voisin? D'où me vient ce sentiment ou ce qui le cause? On reculerait sans rien expliquer. Serait-ce une projection consciente; qu'est-ce que la beauté pour que nous la projetions? Et si c'était inconscient, pourquoi ce doute alors? Serait-ce une pure question de point de vue?

Quoiqu'il en soit, l'objet seul ne peut en rendre compte.

Le sujet à lui seul ne le peut pas non plus. Si c'était une pure question d'entourage, tous la reconnaîtraient dans un même entourage. Il demeure que la beauté nous vient dans l'expérience et que les objets y sont pour quelque chose. Elle nous vient; elle se manifeste. Alors, peut-être est-ce tout le contexte qui, comme synthèse, produit la beauté. C'est ce que notre hypothèse supposait. Mais aucun des éléments (objet, sujet, sentiments, émotions,...) qui constituent ce contexte ne semble pouvoir en rendre compte. S'ils semblent nécessaires ou s'ils accompagnent seulement, ces divers éléments ne semblent nullement suffisants. De plus, la beauté semble s'imposer à nous comme telle, accompagnée de ces divers éléments.

A supposer que le sujet ne change pas, l'objet semble incapable à lui seul de faire surgir la beauté et inversement. Notre hypothèse ne semble pas apte à faire ressortir l'élément déterminant, même si nous supposons que le sujet et l'objet changent à notre insu. Mais en approfondissant ces divers types d'expériences possibles, peut-être arriverons-nous à le cerner. Est-ce vraiment à notre insu que l'événement de la beauté se produit? Si c'était vrai, nous n'aurions plus qu'à espérer qu'il se produise; nous serions incapables de savoir ce qui se passe et ce qu'est effectivement la beauté reconnue. En approfondissant davantage notre hypothèse, ne serait-ce que par les difficultés qu'elle pose, peut-être nous révélerait-elle davantage, sur cet élément déterminant.

### 1.215- Quelques propositions

Nous donnons ici, sous forme de propositions, quelques conséquences de notre hypothèse et quelques réflexions qu'elle suggère. Nous voulons les maintenir comme telles par ce qu'elles ont été suggestives pour notre méditation et que nous n'avons pas l'impression de les avoir épuisées. En effet, elles posent certaines difficultés que nous approfondirons.

1.- Si le sujet et l'objet sont statiques, il n'y a d'événement possible de la beauté qu'immédiatement.

2.- Si le sujet et l'objet changent, le beau arrive comme un moment de leur devenir conjugué.

3.- Si seul le sujet demeure identique, il faut que l'objet devienne pour que se produise l'événement de la beauté.

4.- Si seul l'objet demeure statique, il faut que le sujet devienne pour que l'événement de la beauté se produise.

5.- Ces quatre types font voir deux caractères de l'expérience-événement: le beau arrive (devenir) et il se produit soudainement (soudaineté). Le beau apparaît à un moment inattendu du devenir même s'il est attendu comme expérience ravissante.

Ce que ces propositions suggèrent.

6.- Si le sujet et l'objet ne changent pas, il y aurait tout de même devenir car il arrive que la beauté qui n'y était pas originellement y apparaisse tout à coup?

7.- Si l'objet ne change pas, de telles expériences seraient facilement répétables parce que l'objet serait connu et

le sujet saurait par expérience comment devenir pour que se produise l'événement de la beauté. Est-ce aussi facile?

8.- Toutes les façons de vivre l'événement de la beauté témoignent de la diversité des relations. La beauté est celle d'un moment du devenir de l'événement saisi et privilégié.

9.- Créer une belle oeuvre, c'est immobiliser dans des formes un moment privilégié du devenir total de l'événement.

10.- Nous voulons arrêter le beau, figer l'événement et même le fixer dans des formes, de peur que "ça se gâte", que je m'émeuve. Le beau est devenir, d'où sa précarité.



## 1.22- CE QUE REVELENT LES FAITS DE L'EXPERIENCE

### 1.221- Modification de la relation Sujet-Objet

1.2211- Devenir sous une identité apparente: un "Quelque chose".

Certaines propositions, compte tenu de l'hypothèse, semblent en découler sans trop de heurts. Cependant, en les méditant plus en profondeur, des difficultés surgissent et notre hypothèse nous apparaît alors un peu superficielle. Cette hypothèse ne voulait pas expliquer les événements mais les grouper. Certes elle suggérait une explication, mais pour lui donner cette valeur il faudra aller plus en profondeur. Or les difficultés posées par une confrontation avec l'expérience personnelle nous permettent justement d'aller en profondeur et d'essayer davantage de rendre compte de ce qui se passe. Une première hypothèse nous a permis une certaine schématisation fort utile. Les difficultés qu'elle pose nous permettront peut-être de parvenir à une seconde hypothèse qui serait, elle, explicative.

Nous avons aperçu une première difficulté dans la première proposition et nous l'avons formulée dans la sixième. Nous disions plus haut que si le sujet et l'objet étaient statiques, l'événement de la beauté n'était possible qu'immédiatement, au premier abord, au premier coup d'oeil. S'il n'y a pas événement au premier abord, le sujet et l'objet demeurant identiques, il ne saurait y avoir un événement de la beauté à attendre.

Mais supposons que nous sommes devant une fleur avec un ami sans que nous ayons l'impression de changer et sans que la fleur change non plus. Nous voyons d'abord une fleur, sans plus. Mais tout à coup, sans qu'elle ait changé physiquement, je la trouve belle, alors que mon ami continue de la trouver ni belle ni laide. Quant à moi, je ne perçois rien de nouveau. Que s'est-il passé?

J'ai changé sans le savoir? La fleur a changé sans que cela nous frappe? J'avais mal vu? Tout cela est facile et à faire ainsi appel à l'inconscient et à l'inattention parce que nous avons une difficulté, c'est, semble-t-il, refuser de chercher. Or je suis sûr de voir la même chose à ce moment-là qu'auparavant. Que s'est-il passé? S'il s'est passé quelque chose, ce n'est certes pas du perceptible ni du côté du sujet, ni de l'objet; mais quelque chose est arrivé car l'événement s'est soudainement produit. Nous refusons toute action ténébreuse et inconsciente du sujet car la réponse détruit le problème en niant son existence. Je pense ici au cinquième concerto de Beethoven que je n'ai pu écouter pendant un an et que depuis une certaine fois j'écoute souvent en continuant de le trouver beau. Pourquoi cette activité inconsciente s'est-elle soudain mise à fonctionner? Faire appel à l'inconscient, ce n'est en fait que reculer le problème. (cf., notre premier chapitre).

Si le sujet ne change pas de même que l'objet et si nous refusons ces réponses ténébreuses, que peut-on en dire? Quelques chose s'est ajouté (ou manifesté soudainement) puisque

l'événement de la beauté s'est produit pour moi: il le faut bien puisque la relation Sujet-Objet est changée. Il y a eu devenir puisque l'objet prend pour moi une nouvelle signification; je ne lui ai pas donné cette signification et pourquoi l'a-t-il tout à coup? On ne saurait croire qu'il se l'est donnée. Il y aurait donc autre chose que le sujet et l'objet dans la relation et le devenir de l'événement de la beauté? En tous cas, rien de l'objet ou du sujet ne peut rendre compte du fait que tout à coup j'affirme que c'est beau.

Dire que nous refusons de penser que c'est l'inconscient qui en est la cause ou encore que l'objet ait changé à notre insu, ce n'est pas que nous nions ces possibilités. Même s'il nous semble que cela ne ferait que reculer le problème, nous les avons considérées au chapitre précédent. Nos considérations sur la vérité demeurent valables au sujet de la beauté qui est, elle aussi, attendue et pour laquelle nous attendons une confirmation sans équivoque. Ici, notre réflexion nous suggère une "autre chose" qui n'est ni le sujet, ni l'objet. C'est cette direction que nous exploiterons un peu volontairement mais surtout parce qu'elle nous est suggérée par notre réflexion elle-même. Cet "autre chose" n'est ni le sujet, ni l'objet, rien de perceptible: on ne voit rien de nouveau. Rien du monde n'a changé et semble avoir causé ce qui se passe; si le monde me semble différent, ce n'est qu'après coup: la beauté reconnue me le fait voir différemment. Ce n'est cependant pas parce que je le vois différemment qu'il me semble beau. Là-dessus, notre ami nous confirmera. Mais lui n'a pas changé d'avis: il ne trouve toujours rien de spécial à cette fleur.

# 1.2212- Répétabilité de nos expériences: une "sollicitation"?

Lorsque j'ai déjà fait l'expérience de la beauté d'un objet (!) et que cet objet demeure le même, je refais assez souvent cette expérience. Est-ce moi qui sais m'ajuster à l'objet? Serait-ce que je connais sa beauté? Serait-ce de la nostalgie? En tous cas, je semble capable d'y arriver de nouveau. Je pense ici au cinquième concerto de Beethoven.

Il est un fait important: consciemment ou inconsciemment, je ne le ferai pas jouer n'importe quand. Ce n'est certes pas une question de sentiment: en effet, je puis le faire jouer quand je suis triste comme quand je ne le suis pas et je le trouverai beau. Si je suis triste, je quitte ma tristesse ou j'en suis tiré.

Refaire une expérience esthétique, est-ce faire à nouveau la même expérience ou faire une nouvelle expérience à propos d'une même chose? En effet, il se peut qu'en écoutant à nouveau une pièce musicale, je me souviens de ma première expérience et que ce soit une occasion de la revivre. Alors il n'y aurait pas vraiment une nouvelle expérience. Mais, si tel est le cas, pourquoi ne puis-je le faire n'importe quand? Serait-ce par pur hasard?

Cependant quand nous refaisons une expérience, nous n'avons nullement le sentiment de nous souvenir. Chaque fois, nous éprouvons le fait de la nouveauté; la beauté semble attendue, mais inattendue à ce moment-là. Quand, après coup, nous revivons

en souvenir une expérience, nous n'éprouvons plus cette surprise, cette soudaineté. Mais en faisant cette expérience, nous sommes tirés de notre indifférente neutralité, mus pour ainsi dire. La pièce, à elle seule, semble incapable d'opérer un tel mouvement: tous ne font pas cette expérience et soi-même toujours. De plus, nous-mêmes, nous semblons incapables de provoquer ces nouvelles expériences à notre gré. Est-ce par pur hasard que les moments sont déterminés et que cette expérience se fait et se refait? Si je savais ce qu'il faut faire, il me semble que j'en ferais beaucoup plus souvent. Pourtant ces moments, qui semblent privilégiés, je ne puis que les attendre.

En effet, ayant déjà fait des expériences ravissantes, j'espère qu'elles se répéteront. Habituellement, je ne cherche jamais la beauté comme un quelque chose qui est là et que je pourrais trouver en cherchant bien. Au contraire, cette expérience est toujours soudaine, inattendue comme telle expérience. Ce que j'espère, c'est un ravissement, non telle expérience. L'attente de telle expérience ne m'est révélée qu'au moment de l'expérience elle-même. En effet, j'ai beau essayer de moi-même, l'expérience de la beauté ne se produit pas nécessairement.

En somme, du fait que telle expérience soit inattendue, cela montre bien que ça ne vient pas de moi. Et ces objets ne semblent pas toujours être beaux. Il en est de la beauté comme de la vérité. Parmi un certain nombre d'affirmations spontanées, j'en retiens une comme vraie alors que j'en rejette d'autres sans les choisir. L'une d'elle s'impose à moi comme attendue



par moi à ce moment et attendue de moi comme reconnaissance à affirmer. Je semble incliné à la reconnaître, non pour des motifs affectifs, mais au nom de cette inclination elle-même déclenchée en moi et éprouvée comme autre par rapport à moi: ce n'est pas moi qui la déclenche, mais elle s'impose. En se révélant attendue de moi, elle me sollicite à l'affirmer: quand je la reconnais, je ne semble pas avoir le choix, mais quelque chose me l'impose comme telle.

Ainsi, inattendue sous cette forme et à ce moment, quoique espérée, la beauté est attendue par moi comme ravissement au moment où je l'éprouve et de moi comme reconnaissance. Serait-ce le hasard qui, comptant sur mon ravissement, me sollicite ou m'incline à reconnaître la beauté et à l'affirmer? Que puis-je espérer du hasard si non qu'il me soit le plus favorable possible? Il ne saurait engendrer aucune véritable confiance. Se pourrait-il qu'il attende quelque chose de moi s'il me sollicite? Saurait-il m'étonner?

#### 1.2213- Le beau et le louable

L'objet avec lequel nous faisons une expérience esthétique acquiert soudain une importance qu'il n'avait pas: il acquiert un sens qu'il n'avait pas pour nous. Contribue-t-il à l'événement de la beauté, que soudain il m'impose le respect et devient digne de mon admiration et de ma reconnaissance. Est-ce par pure reconnaissance qu'il devient digne de louange? Pourtant il est aussi bêtement là qu'auparavant, en apparence,

pour un second observateur chez qui ne se serait pas produit cet événement. Il aurait changé pour moi, non pour un autre? Comment, sans changement physique apparent, est-il devenu plein de sens pour moi sans que j'y sois pour rien? Que s'est-il passé? Est-ce à mon insu? Est-ce la tomate, qui soudain m'apparaît belle, que je respecte et admire? Si c'était une personne, en pourrait le croire. Quel lien y a-t-il entre une tomate, la beauté et mon respect?

Pour nous, la chose devient belle, De la banalité à la beauté, un élément, non constitutif de la chose, s'ajoute à la situation. En somme, ce n'est pas la chose que je respecte et loue, pas plus que le changement lui-même. C'est en fait ce qui l'a permis, c'est-à-dire son auteur, sa source. Quelle est cette source?

Serait-ce le hasard que je loue et admire? Le hasard ne saurait être responsable de rien. On n'aurait qu'à être heureux que ça nous soit arrivé, sans plus. Pourtant ce mouvement de louange en reconnaissance de ce qui nous est arrivé est bien réel! Ce ne saurait être un déterminisme que je loue, ou une inclination. On ne loue pas une machine pour les services qu'elle nous rend, mais son inventeur. Encore là, ce serait l'auteur de cette inclination qui serait loué ici.

Le beau est certes étonnant, mais il suscite en nous un mouvement de reconnaissance. L'objet reçoit un sens nouveau pour nous; ce sens répond à une attente personnelle révélée

en même temps que lui. Ce sens pour nous, qui n'est pas constitutif du monde en tant qu'ensemble d'apparences perçues, manifeste une gratuité. Rien ne semble le commander comme devant nécessairement arriver ou se produire. Et cette manifestation de gratuité étonne parce qu'elle révèle une bienveillance indue à notre égard. Rien n'oblige cette attention.

Cette source, dans l'événement de la beauté, est perçue comme bienveillante parce qu'elle répond à une attente personnelle qu'elle me révèle en même temps que l'événement. Elle est comblante parce qu'elle me procure un bonheur espéré, mais inespéré sous cette forme et à ce moment.

En somme, l'événement de la beauté manifeste une intention bienveillante à notre égard. Et c'est parce qu'elle est bienveillante que je loue cette source. Pour être louée, ne doit-elle pas aussi être libre? En effet, seul un acte libre peut être gratuit et manifester de la bienveillance, sinon il ne serait pas gratuit. Or la manifestation de la beauté nous apparaît bien telle et c'est pour cela que nous la louons. Si elle n'était pas pour moi, est-ce que je louerais son auteur?

Ainsi, cette problématique nous a permis de faire sortir ce côté gratuit de la beauté. Cette gratuité manifeste une bienveillance indue que nous reconnaissons dans notre expérience. Son auteur, digne de louange, ne saurait être obligé en rien envers nous: il est libre d'une telle attention envers nous. C'est bien ce que manifeste ce sens nouveau, véhiculé par les objets. Ce sens ennoblit les objets pour nous et il nous est

adressé comme une parole; les autres ne le voient pas. Ainsi les objets contribueraient à l'événement de la beauté comme réceptacle d'une parole pour moi. Cette parole manifeste son auteur et nous comble.

#### 1.2214- La beauté de l'objet

On peut reprendre plusieurs expressions du langage que nous tenons en parlant de l'événement de la beauté, et on se rendra compte que c'est l'objet qui est dit beau et qui reçoit le crédit de cette beauté. Or notre réflexion semble contredire ce fait. L'objet ne nous apparaît pas beau de soi: la beauté est non-constitutive de l'objet. Elle semble plutôt être un sens que cet objet acquiert pour nous. Un objet (en soi) n'est ni beau ni laid: il n'a pas de sens par lui-même. Ce sens, il le reçoit: il devient beau pour nous, soudainement. Il n'y a de beauté que pour un sujet conscient qui la reconnaît. On ne saurait dire qu'elle y était et que le sujet ne l'aurait pas remarquée d'abord; pourquoi l'aurait-il remarquée tout à coup? La beauté, comme la vérité, s'impose à ma reconnaissance. Et d'ailleurs, ce n'est pas quelque chose qu'on remarque parce qu'on le voit. Elle m'est apprise: je ne vois pas que cet objet est beau, mais je sais que..., j'apprends que...; je le reconnais parce que cela m'est rendu clair.

Pourtant, même si elle n'est pas constitutive de l'objet, elle lui est attribuée. Ne serait-ce pas parce qu'elle nous vient par l'objet? Ce ne serait pas l'objet qui serait beau,

mais le sens transmis pour nous l'embellirait. Parce que mes-  
sager de la beauté, l'objet serait embelli, ennobli pour nous.  
Il est embelli parce qu'il devient signe de bienveillance à  
notre égard. Or c'est bien ainsi que nous apparaissent les ob-  
jets: ils ne sont pas beaux, mais embellis pour nous. On les  
dirait beaux parce qu'ils sont des manifestations de bienveil-  
lance envers nous.

Le véritable changement est senti du côté du sujet. Le  
sujet, du fait de la gratuité de la manifestation, se sent va-  
lorisé comme "je", comme personne. Le sens reconnu (la beauté)  
constitue son "je". Comme tel, mon "je" n'est que pôle d'une  
relation possible. Quand il est perçu, reconnu comme tel par  
une personne libre, il acquiert un sens qui le constitue et le  
valorise. Ce n'est pas là le résultat du fait que les objets  
soient beaux, mais cela est dû au fait que l'autre me reconnaît  
comme personne et m'atteint par les objets qui, comme médiateurs  
de cette visée, sont embellis. La beauté nous venant par les  
objets leur est créditée: ce sont les manifestations qui sont  
belles.

#### 1.2215- L'artiste crée la beauté

Un artiste qui crée une oeuvre belle, ne fait pas que re-  
produire un objet. On peut certes évaluer la beauté en terme  
de perfection des formes, agencement de couleurs, proportion et  
symétrie. On dit que c'est beau. Est-ce par culture qu'on peut  
ainsi évaluer la beauté? Pourtant des gens non-cultivés en con-



viendront, alors que des gens cultivés resteront indifférents. La culture peut rendre attentifs à certaines manifestations, mais elle ne suffit pas à ce que l'événement de la beauté se produise. Et d'ailleurs, il ne faut pas confondre la perfection de la forme que l'on perçoit avec l'expérience de la beauté. La perfection de la forme peut favoriser l'expérience, mais ne la constitue pas et ne l'entraîne pas nécessairement. Un homme cultivé conviendra de la perfection; quant à la beauté de l'oeuvre, c'est autre chose: la perfection n'est tout au plus qu'un avertissement qui peut retenir notre attention. Nombreux sont ceux qui font des expériences esthétiques, mais peu les expriment avec perfection. La perfection peut aiguïser notre fascination et ainsi nous rendre attentifs. Elle est du domaine de la performance dans l'exécution.

La beauté de l'oeuvre ne consiste-t-elle pas davantage dans l'intention que l'oeuvre thématise? L'artiste ne reproduit pas l'objet purement et simplement, mais l'objet embelli par l'intention qu'il véhiculait. C'est en vertu de cette manifestation d'une source d'intentions à son égard qu'il peut créer une oeuvre qui n'est pas qu'une image de l'objet. Son oeuvre témoigne de cette présence transformante mais aussi thématise l'intention de cette source à son égard. Ce témoignage peut être plus ou moins bien rendu et cette intention peut être plus ou moins reconnaissable. Cette oeuvre, nous ne la trouverons belle que si elle nous dit quelque chose, que si elle nous parle à nous.

## 1.2216- Le beau et le joli

Nous disons joli un visage de jeune enfant qui est aussi gai que fragile, une fleur délicate, un certain sourire qui se donne comme léger, un matin clair, un lever de soleil, une source limpide; sans cesse reviennent à propos du joli des termes comme léger, fragile, délicat, gai. Le joli crée en nous ces sentiments, les éveille. Il fait naître de la tendresse.

Mais la gambade dandinante du lièvre n'est pas la marche profonde de la tortue. Le beau, en effet, semble nous renvoyer à des choses plus profondes et plus sérieuses que le joli. Je pense ici au visage de ce vieillard, de cet homme qui se retrouve, à ce coucher de soleil, à cette pièce musicale, à cette tomate même. On ne retrouve plus cette légèreté si caractéristique du joli. La fantaisie cède le pas au sérieux profond.

Dans une expérience du joli, on se sent bien, gai et plein de tendresse. Le joli appelle notre protection semble-t-il parce qu'il est fragile. Le beau, par contre, commande le respect. Il impose une distance et ne se laisse pas prendre. Parler du beau, c'est être grave.

Le joli semble moins soudain que le beau, moins étonnant et aussi moins ravissant. Il n'impose pas la distance, mais ne fait que nous rendre joyeux. Il ne semble être que la contrepartie des âpretés de la vie. Il n'est ni attendu ni inattendu, mais il est là. Le beau au contraire étonne, impressionne et commande la distance du respect. Le beau en impose parce que

sa source est bienveillante; on la respecte parce qu'elle est reconnue comme bonne. On aime le joli, mais on admire et respecte le beau. Le joli me détend parce qu'il y a des tensions. Cependant le beau me sort de cet ordinaire et me met en confiance. Pensons ici au sublime qui n'a rien d'effrayant malgré tout.

#### 1.2217- La beauté du geste

Souvent, nous avons dit et entendu dire: "tu es belle; je t'aime". Qu'expriment ces mots? Parfois nous disons aussi que telle personne que nous voyons est belle et même fascinante. Pourtant les situations ne sont guère les mêmes.

Ce que nous disons beau, ce sont ces yeux tournés vers nous, ce regard tendre, ce sourire pour nous, cette main qui nous caresse, cette bouche qui nous dit "je t'aime", ces paroles prononcées pour nous, cette robe mise pour nous faire plaisir, ce geste à notre égard, cette attitude... En somme, nous qualifions de belles toutes ces manifestations pour nous; ces gestes sont perçus comme faits à notre intention. Si nous ne savions pas qu'elles sont pour nous, ces manifestations nous sembleraient insignifiantes et banales.

Si nous apprenions que toutes ces manifestations sont faites dans un but intéressé, c'est-à-dire que la personne voulait nous séduire pour diverses raisons intéressées, ces manifestations perdraient leur beauté pour nous. Leur beauté ne tient qu'au fait que nous les percevons comme manifestations gratuites de bienveillance, comme leur laideur tiendrait à une intention mal-

veillante. La personne que nous disons belle et fascinante, d'une beauté froide, ou bien c'est qu'elle est jolie, ou bien parce qu'elle nous "parle" sans que nous comprenions l'essence de son langage (incertitude sur ses intentions) et qu'elle pourrait facilement nous séduire. Nous ne voulons pas être séduits, mais perçus et aimés pour nous-mêmes. Mais souvent nous disons d'une personne qu'elle est belle. Cette personne, inconnue, n'a certes pas d'intention pour nous. Elle serait plutôt elle-même manifestation d'intention de la part d'une autre réalité pour nous?

La personne n'est dite belle que parce que tout ce qui l'exprime est pour nous et prend un sens qui nous est favorable, même à son insu parfois (le début d'un amour). Nous aimons cette personne parce qu'elle est signe de bienveillance à notre égard. Elle est aimée parce que toutes ses manifestations traduisent des intentions de bienveillance à notre égard. Nous l'aimons parce que nous sommes tirés de notre néant et valorisés par cette considération gratuite, inattendue et indue. Cette bienveillance, voilà l'étonnant. Soudain je suis valorisé par cette gratuité qui me reconnaît.

Nous n'aimons l'autre que parce que nous percevons qu'il nous aime nous-mêmes, sans motifs intéressés. Or nous ne voyons pas en nous ce qui pourrait être le motif qui lui permettrait un tel acte libre de considération. C'est cet acte qui nous rend intéressant parce que gratuit. Nous semblons incapables de poser de tels actes: nous en posons parce que l'autre nous intéresse de

quelque façon. Seule une source capable d'une telle gratuité peut nous atteindre pour nous-mêmes. Seule une telle source peut nous atteindre par pure bienveillance envers nous et nous valoriser vraiment.

La personne elle-même n'est pas belle: elle ne peut être que bonne, bienveillante ou malveillante. Seules les manifestations de sa bienveillance sont belles. D'ailleurs nous n'aimons pas la beauté, nous l'admirons. Seule la personne est aimée à cause de la non-nécessité de ses manifestations. La beauté imposant la distance, dans l'amour, elle assure la distance, la non-fusion essentielle à la rencontre. La rencontre suppose une certaine distinction.

En somme, les autres ne peuvent guère nous aimer pour nous-mêmes. Or seule une source capable de bienveillance et de gratuité pour nous-mêmes peut être source de la beauté. Les autres eux-mêmes sont des manifestations de cette source. C'est pour cela qu'on peut les dire belles. Mais nous les aimons aussi en tant que personnes capables d'initiatives à notre égard. Il nous arrive de percevoir ces manifestations comme venant d'une autre personne et comme étant gratuites. Heureux d'être considérés pour nous-mêmes, nous aimons l'autre, même si, de lui-même, il ne saurait nous aimer pour nous-mêmes. Si l'autre ne peut rendre compte de cette gratuité, peut-être serait-il devancé dans ses actes de considération pour nous?

Ici il faut distinguer l'amour des autres de l'amour de la source. L'autre nous aime parce que nous sommes intéressants



pour lui alors que l'acte essentiel attendu doit être de pure bienveillance. Si l'autre ne peut en rendre compte de cet acte bienveillant qui est posé à notre intention, c'est qu'il est devancé par la source.

En ce sens, l'autre est pour nous une manifestation de bienveillance. On peut donc dire d'une personne qu'elle est belle. On peut aussi aimer l'autre, mais de deux façons différentes; d'abord nous pouvons avoir pour lui de la considération parce que "par" lui nous avons été valorisés par la source: c'est plutôt un mouvement de reconnaissance; ici on n'aime pas l'autre pour lui même ni pour la source, mais pour ce qu'il a permis pour nous. D'autre part, nous pouvons l'aimer parce que la source nous inviterait à poser un geste de pure valorisation à son égard: elle se servirait de nous pour l'atteindre à son tour. Mais est-ce que ce geste peut être interprété comme venant de nous ou de l'autre, ou bien uniquement de la source? Sommes-nous des termes et des intermédiaires libres? Nous le verrons plus loin.

Si cette problématique nous suggère une personne, source de ces manifestations de bienveillance, elle va aussi nous permettre de déterminer la nature de la beauté.

Un objet, "en soi", n'est ni beau ni laid. La beauté n'a de sens que pour quelqu'un qui la reconnaît. Prenons l'exemple d'un cadeau. L'objet offert devient beau ou est embelli par l'intention de bienveillance ou par la marque d'amitié ou d'amour qu'il signifie. Ici c'est le geste qui est beau; c'est

l'intention qui préside au geste qui embellit l'objet. Un geste lui-même n'est beau que par l'intention que l'on y reconnaît. Il en est de même d'une parole. Un mot, comme "amour" ou "bonjour", n'est ni beau ni laid. C'est l'intention qui est bonne ou malveillante, qui rend le geste beau ou laid et embellit ou enlaidit le mot.

Ainsi la beauté n'est rien de perceptible: on ne la voit pas, comme une marque; elle n'est pas davantage constitutive de l'objet: un objet n'est pas beau, mais il est embelli: il devient beau. La beauté est reconnue, apprise, parce que rendue claire pour nous. L'objet serait embelli par une source "embellissante": c'est par le geste de présentation à nous qui manifeste une intention de bienveillance que l'objet est embelli. Et parce que gratuit, ce geste est valorisant. La reconnaissance de la beauté ne serait pas question de hasard ou de privilège, mais ce serait la reconnaissance d'une attitude de bienveillance à notre égard. Ici la laideur fait problème. Pourquoi des choses laides? Et pourquoi nous trompons-nous parfois sur la beauté aussi?

Ainsi, les autres ne seraient des sources de la beauté qu'apparemment. Ils ne seraient pas originaires, mais "participants" d'un amour plus fondamental pour nous. En effet, nous semblons toujours devancés dans nos gestes "gratuits" et dans nos actes comme dans nos désirs et pensées. Pour les expliquer, nous faisons appel à une infinité de causes bien hypothétiques et fort problématiques. Si nous ne sommes pas dupes, nous serions de fait devancés. Nous verrons plus loin si cette hypo-

thèse est vérifiée.

#### 1.222- Nouvelle formulation de notre hypothèse

Nos diverses problématiques nous amènent à modifier notre hypothèse initiale où nous affirmions que la beauté était le terme d'une synthèse dynamique qui résulterait d'une relation entre un sujet et un objet. Il demeure que la beauté nous arrive dans le devenir d'une relation où les objets sont embellis. Cependant la relation consciencielle a lieu entre nous et un terme personnel qui nous atteint par les "objets", manifestations d'intentions (contradictaires) à notre égard. Les autres ne sauraient être la source d'une telle bienveillance et d'une telle confirmation absolue.

La beauté s'étant révélée une manifestation de bienveillance à notre égard et la laideur comme une manifestation de malveillance, faisons l'hypothèse suivante. Supposons deux personnes libres, l'une source de la beauté, l'autre de la laideur. La première serait toujours bienveillante à notre égard. La seconde biaiserait les intentions de la première sans se révéler elle-même comme source, mais faisant croire que c'est encore la première: si nous ne reconnaissons pas les intentions de la personne qui contredit la première, nous serions trompés; si nous reconnaissons ces intentions comme malveillantes de fait, ces manifestations seraient laides. La première serait aimée, la seconde nous serait odieuse.

Ainsi la beauté serait une parole pour nous parce que manifestation de sens, d'intentions. Elle serait donc un mode d'expression par lequel une source personnelle et personnalisante s'adresserait à nous par pure bienveillance (gratuité et liberté) et nous valoriserait comme personne (terme de cette visée). Les objets seraient les manifestations de l'une de ces deux sources, les mots qui véhiculent cette parole (ou cette diction). Les objets médiatiseraient cette parole, ce langage. Alors la beauté serait cette lumière par laquelle une source illumine les objets pour se révéler à nous comme personne-source d'intentions bienveillantes.

En somme, seules les manifestations sont belles. La beauté, en impressionnant, impose la distance essentielle à une rencontre inter-personnelle comme l'amour. Et d'ailleurs, l'expérience nous indique ce respect qui nous empêche de vouloir s'approprier cette source qui nous conduirait au narcissisme. Au contraire, on veut qu'elle demeure et on espère être à nouveau le terme de sa bienveillance.

La beauté est donc une manifestation de gratuité de la part d'une personne bienveillante. Elle étonne parce que cette gratuité manifeste une bienveillance induite. La beauté étant toujours celle d'un "geste", les choses ne sont belles que si elles sont reconnues comme signes de bienveillance et connues dans des événements-heureux "frappants". Le beau y est mis par le caractère événementiel de l'expérience esthétique. L'événement est donc esthétisant, heureux et frappant, et non

beau. Et comme il origine d'une personne libre, il peut donc nous inciter véritablement à la louange.

Notons immédiatement, que cette hypothèse rend compte des nombreux éléments de notre problématique. Le caractère événementiel et soudain de la beauté est respecté. De plus, nous pouvons rendre compte du fait que certains peuvent être indifférents devant un objet, d'autres le trouver beau, d'autres laid: la beauté est le résultat d'intentions que manifeste un geste pour quelqu'un. En outre, le nombre importe peu de même que la culture. La beauté, étant du domaine de l'intention, n'est donc pas du visible à percevoir, et explique cette sollicitation personnelle dont nous étions l'objet. L'expérience est donc aussi essentielle. Enfin une beauté froide serait une manifestation d'intention dont nous croyons être le terme sans être sûrs de l'intention ou encore de la nature de la parole. Nous aurions peur d'une séduction possible.

## CHAPITRE III: EN REGARD DU BEAU ET DU VRAI

## 1.31- FORMULATION DE L'HYPOTHESE EN REGARD DU BEAU ET DU VRAI

Notre double recherche, sur le vrai et le beau, nous a amenés à des hypothèses semblables. Par ces hypothèses, nous voulons rendre compte des faits de l'expérience, c'est-à-dire de notre destin personnel et contradictoire. La vérité et la beauté se sont révélées apprises par nous et reconnues/comme manifestations de bienveillance indues à notre égard. Ces manifestations de gratuité témoignent d'une source personnelle bonne pour nous et fondamentale pour nous. Etre atteints pour nous-mêmes, voilà ce qui s'est avéré la véritable confirmation attendue par nous et le véritable objet de notre recherche.

Le réel, étant ce qui nous apparaît, nous a semblé une manifestation de cette source pour nous. En effet, tout ce qu'il nous arrive de penser, éprouver, sentir, désirer, voir et entendre, nous viendrait: nous serions toujours devancés par



cette source qui nous vise pour nous-mêmes. Le monde semble constitué pour nous comme un langage par lequel cette source nous atteindrait et se révélerait à nous.

La beauté et la vérité nous sont apparues comme une lumière par laquelle cette source illumine le monde pour se révéler à nous comme bienveillante et valorisante. Les objets sont transformés pour devenir langage pour nous: la relation Sujet-Objet est devenue une relation consciencielle inter-personnelle entre nous et cette source.

Cependant, notre expérience révèle que ce qui nous arrive est contradictoire. Dans notre hypothèse, nous avons supposé deux sources pour expliquer ce destin contradictoire. Reprenons donc cette hypothèse pour y retenir les deux problématiques. Il faut noter que si nous faisons une telle hypothèse, c'est qu'elle semble celle qui rendra le mieux compte des faits. Il faudra la vérifier.

Nous supposons deux personnes libres et invisibles dont l'une serait bonne et l'autre malveillante. Ces deux personnes sont des sources d'intentions et non des sources d'être comme tel. Elles seraient responsables de tout ce qui nous arrive et nous devanceraient toujours.

La première serait le père du vrai et du beau. Elle serait toujours bienveillante envers nous. Elle serait responsable de tout ce qui nous arrive d'heureux et, étant libre, nous valoriserait par sa gratuité en nous faisant surgir comme "je",

comme pôle d'une relation consciencielle, en nous confirmant de façon absolue et en permettant une constitution progressive (personnalisation). En nous atteignant, elle permettrait à notre "je" de surgir et de se constituer. Etant toujours reconnue comme bienveillante et source de notre joie, elle nous inspirerait confiance. En tant que source, elle constituerait le monde: sa constitution est une diction qui devient une parole pour moi quand elle m'est adressée personnellement. Cette diction devient parole grâce à cette puissance illuminatrice qui nous rend clair ce qui nous est destiné: en illuminant sa constitution, la vérité et la beauté la transforme en parole pour nous. La vérité et la beauté seraient alors cette lumière qui nous permet de reconnaître les intentions de cette source pour nous. Cette lumière représente cette personne en tant que source d'une parole que nous pouvons reconnaître.

La seconde personne serait le père du mensonge et de la séduction. Elle serait moins originaire que la première: elle ne ferait que l'approuver ou la contredire, à sa guise. Elle l'approuverait parfois pour se mieux camoufler. En la contredisant, elle abuserait de notre confiance pour nous séduire et nous tromper. Si nous reconnaissons la malveillance de ses intentions, alors ses manifestations seraient perçues comme fausses et laides. Parfois nous découvrons ce mensonge, mais nous en sommes souvent victimes. Etant libre, elle serait donc responsable de l'erreur, du mensonge et de la séduction. Mais comme elle ne se révèle jamais comme source malveillante, ses manifestations ne sont en fait qu'une diction. Ce n'est que si

elle nous trompe que nous croyons y voir une parole.

Ainsi, la vérité et la beauté seraient essentiellement une puissance illuminatrice qui rend possible la parole de la première source. Le geste et la parole étant destinés dans une relation entre consciences, nous comprenons pourquoi nous voulons être atteints personnellement et que c'est à ce titre seulement que nous sommes confirmés véritablement. De fait l'expérience nous révèle que la vérité et la beauté sont apprises dans une relation consciencielle où une parole nous est adressée.

### 1.32- JUSTIFICATION THEORIQUE

Cette hypothèse semble rendre compte de la plupart des faits soulevés dans notre problématique de la vérité. La vérité est bien à apprendre par les objets comme nous le pensions. Les objets sont bien tels qu'ils nous apparaissent sans que nous fassions intervenir des substances cachées sous le perçu qui les feraient tels.

En outre, même ce que nous appelions des projections inconscientes, serait du manifesté. Cependant, notre conscience ne saurait le reconnaître comme manifesté pour elle, n'étant pas assez attentive. De plus, la vérité nous est plutôt apparue comme un surgissement orienté. Tel est bien le cas selon notre hypothèse: la reconnaissance d'une parole pour elle fait surgir la conscience, de son néant de valeur et dans un sens donné. Cette orientation ne serait pas le fruit du hasard, mais

la source elle-même en serait responsable, garantissant son "objectivité". Le vrai serait reconnu en même temps que la source de ces manifestations.

Enfin, certaines notions nous sont apparues problématiques, notamment celles de l'intellect agent, et d'un double mental. Il nous apparaissait plutôt que nous étions trompés et que cet intellect ne pouvait rendre compte de la contradiction. Notre hypothèse en rend compte et si la vérité est une adéquation, elle l'est entre nous et le Maître de la Vérité. Cela explique pourquoi le savant cherche la vérité avec autant de patience, et quelle est la confirmation qu'il attend du "réel". Le vrai serait appris, reconnu parce que révélé, et valorisant parce que pour nous. Ce serait là le vrai motif de notre recherche du vrai et de notre amour pour une autre personne. Ainsi notre tâche serait valable dans le monde: sa valeur serait reçue. Nous ne nions pas qu'il y ait des tâches exigées par notre condition spatio-temporelle. Mais en tant que recherches de vérité, d'authenticité et de valeur personnelle, notre hypothèse fait place à ces tâches "désintéressées".

Quant à la beauté, elle se manifeste bien avec soudaineté. Elle est espérée à cause de la confiance inspirée par son auteur, mais toujours inattendue comme telle manifestation. En outre, il demeure exact de dire qu'un objet devient beau: nous reconnaissons dans une manifestation de cette source une intention de bienveillance à notre égard. Ce n'est que là que cette manifestation est belle: l'objet est plutôt embelli: il devient beau pour nous.



En tant que manifestation gratuite, la beauté inspire un mouvement de reconnaissance envers celui qui nous la destine. Nous trouvons ces manifestations belles et nous aimons la personne qui nous les destine comme manifestations d'elle-même (source d'intentions). La beauté est toujours celle du geste, de l'intention manifestée pour nous.

Ainsi la vérité et la beauté sont cette lumière qui nous permet de reconnaître cette parole pour nous. Elles rendent signifiant pour nous ce qui n'était que diction, en l'illuminant. Cette lumière n'est pas posée a priori, mais au moins suggérée par les faits de l'expérience.

Quant à l'erreur, elle serait sous la responsabilité du père du mensonge. Il nous arrive bien sûr d'être trompés par nos propres sens. Mais l'erreur n'est pas toujours due à l'ignorance comme le croient certains philosophes. La faillibilité humaine est un fait. Mais bien souvent nous ne nous trompons pas, mais nous sommes littéralement trompés par le Séducteur.

Notre hypothèse ne suppose pas la pure passivité humaine. Nous le verrons plus loin avec la notion de liberté. Mais notons ici l'importance pour nous d'être attentifs aux diverses manifestations du beau et du vrai et de savoir bien discerner le vrai des mensonges du Séducteur qui profite de notre confiance pour se faire entendre. A l'origine de l'erreur humaine, il y aurait toujours un mensonge. Nos méprises sont toujours sincères: le Séducteur, même en contredisant le Père du vrai, laisserait croire qu'il n'y a qu'une source. Il nous semblerait

alors que notre destin serait absurde et contradictoire. En somme, même l'erreur nous serait apprise. Il faut donc savoir discerner quelle source nous parle à tel moment. Il nous faut donc être attentifs; cependant notre inattention ne nous trompe pas mais nous empêche souvent d'être atteints. Peut-être est-ce encore l'une de ces deux sources qui nous distrait pour nous empêcher d'entendre l'autre ou encore qui nous fait entendre autre chose. En contredisant la Vérité, le Séducteur nous laisse croire que c'est elle qui se contredit ou encore il ne fait que nous détourner d'elle en nous faisant croire que c'est peu important.

Tel serait le cas du savant qui croit avoir trouvé le vrai aujourd'hui mais qui découvrira demain qu'il s'est trompé. En fait il sera trompé. Mais dans lequel des deux cas se trompe-t-il? Seul lui, s'il est vraiment attentif, saura le dire. En somme, seule une vérification authentique de notre hypothèse peut la rendre pertinente.

### 1.33 - VERIFICATION AUTHENTIQUE

En effet, une justification théorique ne saurait valider une telle hypothèse que si elle s'appuie sur une vérification authentique. On peut croire qu'une telle expérience n'est pas vérifiable. Cela est vrai si l'on restreint, arbitrairement, la vérification à une expérience répétable à volonté et "contrôlable" au sens des positivistes. Quant à nous, nous croyons



que c'est là une restriction indue. On peut restreindre son champ, mais il est indu de penser que c'est le seul possible.

Il nous apparaît, d'après notre hypothèse elle-même, que seule la vérification de cette hypothèse peut nous confirmer l'existence de ces deux sources. S'il nous semble difficile de l'admettre, c'est que la source semble unique et contradictoire. Cela est dû au fait que le Séducteur se cache et veille à demeurer caché en laissant croire ainsi que la source est unique. Il se camoufle pour contredire l'autre. Cela explique pourquoi ce semble être un jeu absurde et pourquoi notre hypothèse est difficilement vérifiable. On expérimente seulement l'une de ces sources. Seul le père du vrai peut nous assurer de leur commune existence.

Nous avons vu en effet que pour le vrai et le beau, nous semblions souvent être victimes d'un destin contradictoire et absurde qui se plaisait à nous manipuler comme des marionnettes. Nous avons soupçonné aussi que tout cela pouvait être le fruit du hasard. Mais en revanche, nous avons remarqué la valorisation attachée à chaque expérience du vrai et du beau qui manifestait une attitude de bienveillance indue à notre égard. Seul un destin personnel pouvait en être responsable. Ce destin serait-il aussi cruel?

Seule l'expérience de ce regard personnalisant et valorisant peut nous convaincre de l'existence de cette source bienveillante. En effet, le monde étant un médium d'intentions pour

nous, il nous arrive de rester insensibles à certains gestes. Par contre, nous reconnaissons certains gestes et certaines paroles comme des manifestations de bienveillance gratuites et valorisantes. C'est alors que nous expérimentons cette personne qui nous atteint de son regard valorisant. Si nous avons déjà fait cette expérience de compter aux yeux de quelqu'un ainsi, si nous avons fait cette expérience qui comblait nos aspirations les plus profondes et les plus fermes, nous avons déjà vérifié notre hypothèse.

Ne nous est-il pas arrivé déjà de nous sentir reconnus pour nous-mêmes, valorisés gratuitement? Ne nous est-il pas arrivé déjà de compter aux yeux de quelqu'un? La vérité ne nous est-elle jamais apparue comme parole de quelqu'un pour nous et la beauté comme un geste personnel à notre égard? Alors il nous semblerait que nous serions véritablement comblés et confiants.

Si nous avions fait cette expérience, nous aurions déjà vérifié notre hypothèse. Même si nous ne la faisons pas actuellement, nous ne pouvons nier que nous l'ayons déjà faite, que nous ayons déjà été valorisés. Pourquoi penser que nous nous étions trompés à ce moment-là? Pourquoi ne serions-nous pas trompés justement en ce moment-ci par le Séducteur qui prendrait un plaisir malin à le faire?

En fait, nous ne ferions jamais l'expérience de l'existence du Séducteur. Ce dernier ne nous parlerait jamais mais

ne ferait que contredire la parole du père de la Vérité. Il modifierait ses intentions en nous le cachant. En faisant cela, il nous demeurerait caché. Si nous connaissons son existence, c'est que nous l'avons appris d'une autre source, c'est-à-dire du père de la Vérité.

C'est donc l'expérience de la personne bienveillante qu'il importe de faire. Si nous sommes portés à la nier, ne serait-ce pas à cause du Séducteur qui nous distrait, nous trompe ou nous entraîne au soupçon. Tel semble bien son rôle. Si nous ne sommes pas valorisés actuellement, faut-il nier l'avoir déjà été ou encore exiger de l'être actuellement? Qu'est devenue cette assurance de sa permanence? Pourtant nous ne semblons pouvoir rien exiger de lui. Ne serions-nous pas, en ce moment même, à l'écoute du Séducteur qui nous détourne de ce regard toujours tendu vers nous. En somme, ce regard est toujours tendu vers nous, mais nous en sommes souvent distraits par le Séducteur qui nous enseigne que ce n'est pas lui mais plutôt ce qu'il nous dicte lui-même qui est vrai; seulement, il prend soin de nous laisser croire que c'est l'autre qui parle.

Le monde serait constitué par ces deux sources d'intentions libres et responsables. Le regard personnalisant du père de la Vérité est toujours dirigé vers nous. Si nous ne le reconnaissons pas, ce n'est donc pas parce qu'il nous manquerait. C'est que le Séducteur nous fait entendre autre chose que ce que nous attendions et qui nous était primordialement destiné. Mais nous demeurons assurés que ce regard est toujours tourné vers

nous, même lorsqu'il est contredit par les signes du Séducteur : l'expérience de la vérité nous assure que ce regard ne saurait nous manquer. Nous pouvons donc être confiants dans les moments difficiles. Si nous avons déjà été atteints, nous pouvons donc espérer en toute confiance. La seule assurance que nous ayons à propos de notre hypothèse, c'est que nous l'ayons appris du père de la Vérité. Si nous croyons au contraire à un destin unique et contradictoire, peut-être sommes-nous à l'écoute du Séducteur en ce moment. En somme, seule l'expérience de notre hypothèse peut nous confirmer en vérité sur elle. On ne provoque pas une telle expérience chez les autres. Seul le "chercheur"<sup>8</sup> attentif peut répondre à la question de la vérification de cette hypothèse. Nous-mêmes, n'aurions-nous pas reconnu des signes de l'une ou l'autre source ? Quand sommes-nous sûrs de privilégier la bonne interprétation du monde et des événements ? Et ces soupçons ? Il semble que seule une vérification de notre hypothèse peut nous permettre de répondre à ces questions. Alors, ce serait que nous l'aurions appris d'une source. Si nous doutons que ce soit la bonne, peut-être sommes-nous manipulés par l'autre. Il s'agit donc pour nous d'être attentifs, toujours ouverts et d'avoir confiance. Si nous avons déjà vérifié cette hypothèse, nous ne pouvons qu'avoir confiance.

---

<sup>8</sup> Par chercheur, entendons ici non pas l'homme de science, mais tout homme qui cherche un sens à sa vie, comme au monde.

### 1.34- CONSEQUENCES "EPISTEMOLOGIQUES"

#### 1.341- La liberté

Si notre hypothèse était vérifiée, on peut se demander ce qu'il adviendrait de la liberté. Ne sommes-nous pas à la merci de ces deux sources en fin de compte? Si nous sommes toujours devancés dans nos idées et décisions, nous ne pouvons qu'espérer que ce soit par la bonne source. Nous ne pouvons aussi qu'espérer être ravis le plus souvent possible et trompés le moins souvent possible. Sommes-nous victimes de la lutte entre ces deux sources contradictoires? Nous ne pouvons, semble-t-il, jamais savoir pour quel motif nous agissons ou jugeons? Pour être libres, il nous faudrait connaître ce motif, sinon nous sommes dans l'arbitraire. Ces deux sources nous manieraient à qui mieux mieux.

Pour être libres, il semble qu'il nous faudrait pouvoir discerner ce qui nous arrive et pouvoir l'accepter ou le refuser. Pour n'être pas entraînés aveuglément, il nous faudrait connaître le motif qui nous entraîne. Nous serait-il connu?

En effet, pour être libres, il faudrait que l'acte posé puisse l'être par nous. S'il n'était qu'exigé ou indiqué automatiquement, nous ne nous penserions pas libres. Or tel n'est pas le cas. Nous sommes devancés bien sûr, mais c'est ce qui nous est proposé qui nous devance. Même "suggéré", l'acte semble venir de nous: nous avons toujours à approuver ou apprécier



ce qui nous arrive.

En définissant la vérité et la beauté en termes de geste et de parole, nous mettions l'accent sur l'intention qui nous était destinée. Or cette intention pour nous, elle est reconnue comme une invitation qui nous est proposée et non comme de l'imposé. Il y a bien sûr une certaine violence qui nous est faite par cette invitation qui est telle invitation. Cependant, cette invitation n'entraîne pas nécessairement un acte que nous devrions poser. Au contraire, l'invitation suggère un acte à poser. Mais cet acte, non imposé, est plutôt attendu de nous en réponse à l'invitation de sorte qu'il est bien un acte libre à poser. En tant qu'invitation, l'intention est une certaine violence; mais en tant qu'attendue de nous, la réponse, venant de nous, est libre: même entraînés ou ravis, nous pouvons toujours désapprouver les intentions de l'auteur de ce ravissement. Ainsi l'invitation qui nous devance ne nous brime pas, mais nous libère de notre néant de valeur. Elle permet à notre liberté de surgir. Ici, il y a du sens à dire que "le sujet objective l'être alors que l'être spécifie l'acte". L'acte, en tant que spécifié, permet la libération essentielle pour le sujet qui le pose. L'inclination à reconnaître le vrai, qui semblait nous l'imposer, est subie mais elle permet, si nous en reconnaissons l'auteur, d'atteindre "par" elle une personne.

En somme, cette invitation, qui nous incline à tel acte, étant adressée à notre liberté, nous libère et nous permet de surgir comme liberté face à une autre. Seule une autre liberté



peut nous permettre de surgir nous-mêmes comme liberté. Un déterminisme impose un acte. Une liberté invite à poser un acte, mais l'invitation n'entraîne pas nécessairement cet acte. Il est plutôt attendu comme devant venir de nous.

Et si nous sommes ravis, qu'advient-il de notre liberté? Il semble qu'alors nous perdons tous nos moyens. L'inclination qui nous entraînait à affirmer le vrai et à reconnaître le beau semblait de fait irrésistible. C'était un peu malgré nous que nous affirmions le vrai. Cette affirmation nous est <sup>pour</sup> ainsi dire arrachée. Mais le fait de reconnaître un regard valorisant et invitant dans cette inclination, nous laisse nos moyens. En effet, en dépit de l'agréable du ravissement, nous demeurons libres d'approuver l'intention invitante d'une autre personne qui se sert de ce ravissement pour nous atteindre. C'est en somme une invitation personnelle qui nous est adressée et qui fait surgir notre liberté: c'est une invitation à rencontrer une autre personne par et au-delà de ce ravissement.

Notre liberté serait donc une liberté d'approbation. Pour être telle, elle doit être sollicitée, invitée. Pour surgir, elle doit être "spécifiée" par une invitation: alors elle peut poser un acte et s'orienter. Elle ne consiste pas dans le fait de poser tel acte, mais dans le fait de poser un acte qu'elle est invitée à poser. Nous ne surgissons comme liberté que si nous sommes invités, libérés. Notre liberté est donc une attitude à prendre face à une invitation qui nous est adressée. Sans cette invitation, jamais notre liberté ne saurait surgir d'elle-

même. En somme, seule la reconnaissance d'une telle invitation qui nous est adressée personnellement nous permet d'être libres. Cette invitation, si elle peut entraîner un acte, attend une attitude libre de nous. Cette invitation compte avec nos déterminismes et nos inclinations. C'est donc par nos déterminismes que l'autre nous atteint et que la rencontre est possible. La véritable liberté consiste donc à répondre, par notre attitude d'ouverture, à cette invitation à une rencontre interpersonnelle. Nous ne sommes libres que si une autre liberté nous permet de l'être. Seule une expérience où nous aurions reconnu une telle invitation nous permet de le percevoir. Seule l'attitude attendue de nous par cette personne qui nous invite peut-être considérée comme un acte vraiment libre parce que venant de nous. L'autre sollicite par son invitation; il nous incombe d'approuver ou de refuser. Quant à savoir si de fait nous sommes libres, seule une vérification de notre hypothèse saurait nous le confirmer.

#### 1.342- Vérité et objectivité

Nous avons défini la vérité comme étant une affirmation qui nous était destinée, c'est-à-dire comme une parole. Si notre hypothèse est vérifiée, nous sommes alors confirmés en vérité. Cependant, nous ne semblons pas l'être une fois pour toute. Il nous arrive de changer d'avis. Dans quel cas sommes-nous trompés? Seule une vérification authentique saurait nous le faire connaître. Il ne s'agit pas de croire que tout est toujours vrai parce que je ne pourrais jamais évaluer quelle expé-

rience est la bonne. Nous pouvons certes être trompés par le menteur, et cela nous arrive sans doute assez souvent. Être trompés ou avoir un soupçon sur l'authenticité et la vérité d'une expérience, ne serait-ce pas là l'oeuvre du séducteur qui nous le fait croire? Il nous faut avancer avec confiance, mais surtout il nous faut être attentifs à la parole du Père de la Vérité. Il y a certes de la place pour l'espoir. Mais une vérification authentique de cette hypothèse peut seule nous assurer d'avoir privilégié la bonne parole. L'attention et la confiance seules peuvent nous garder dans la bonne voie et nous aider à résister au doute et au soupçon, même à l'erreur et à la séduction.

Dès lors on peut voir que le nombre ne joue aucun rôle dans la vérité. La vérité n'étant pas du "visible" que l'on perçoit pas plus qu'une adéquation entre ma connaissance et un "réel objectif" (qui serait le monde), mais plutôt la reconnaissance d'une parole qui m'est personnellement adressée, le nombre n'y joue plus un grand rôle. Il s'agit de savoir quelle personne a réussi à se faire entendre à tel moment avec le plus de force. Il s'agit en fait de savoir quelle parole l'ensemble a privilégiée. Il se peut donc qu'un seul ou qu'une minorité ait reconnu ou entendu la bonne parole.

De même, la notion de progrès dans la vérité est beaucoup moins problématique. Ici il ne faut pas confondre la beauté avec l'art ou la vérité avec la science et la technique. Cette confusion laisse croire que nous tendons vers la vérité ou

la beauté "idéale" avec l'espoir d'y arriver. Or ce sont encore là des idéaux à atteindre, c'est-à-dire que personne avant nous ne les auraient atteints et même que nous nous avons bien peu de chance de les atteindre même si nous connaissons certains progrès.

Dans notre recherche, le monde nous est apparu relatif, en ce sens qu'il est variable et contingent. Le monde n'est pas ce réel invariable, "objectif", mais un médiateur ou instrument contingent par lequel est possible la rencontre d'une autre personne. Le monde n'est absolu que parce qu'il joue un rôle dans le dialogue interpersonnel qui est le véritable absolu recherché. Le savant éprouve bien ce caractère relatif du monde qui change alors que la parole qu'il cherche à entendre est absolue et que son auteur est le vrai réel pour nous, c'est-à-dire qu'il est originaire. Le monde n'est que le substrat spatio-temporel de cette parole absolue. La vérité comme parole entendue et la beauté comme geste manifestant une bonne intention ont un caractère absolu. On peut donc y parvenir sans attendre les développements de la science et de l'art. De tout temps, quelqu'un a pu y parvenir. Le relativisme porte sur le monde, non sur la vérité ou la beauté.

En effet, dans un langage (monde) changeant se manifeste une identité de parole et de geste. La science et l'art s'intéressent à l'instrument, c'est-à-dire aux cadres spatio-temporels de l'événement. Leur progrès est toujours relatif au manifesté. Seule la manifestation est absolue parce que manifesta-

tion d'intentions pour quelqu'un en vue d'une rencontre. Le manifesté en tant que tel est relatif et changeant. La science, quoique fort utile, s'y intéresse et par là est relative. Mais la vérité qu'elle permet d'atteindre ne porte pas sur ces réalités impersonnelles; la vérité absolue est plutôt la reconnaissance d'une parole pour nous, qui nous est adressée par (à travers) ce manifesté impersonnel. La science peut être utile, mais/surtout elle permet, comme recherche, d'atteindre le vrai absolu (la rencontre). Il en est de même de l'art. La science et l'art portent sur l'impersonnel contingent et relatif; la beauté et la vérité sont plutôt des invitations à une recherche entre deux libertés. Ainsi ce que nous avons remarqué de la recherche théorique (relativisme et non erreur) et de nos aspirations personnelles (absolu) s'avère exact.

Enfin, on semblait privilégier la recherche "objective" au détriment de tout ce qui est subjectif. Nous-mêmes, nous ne voulions pas nous fier à notre subjectivité, autant dans nos motifs de recherche que dans la reconnaissance de la vérité et de la beauté. Nous voulions une garantie objective.

Tout au long de notre recherche nous avons peut-être semblé discréditer la recherche objective. Tel n'est pas notre but et nous croyons que c'est là une entreprise bien légitime et utile. Cependant, ce sont les motifs qui président à cette recherche qui nous faisaient problème. En effet, si la vérité était simplement de bien connaître de l'impersonnel, cela nous semblait de peu d'attrait pour que l'on s'y consacre avec tant

d'énergie, souvent au détriment de ses aspirations les plus profondes.

En découvrant que la recherche de l'objectivité était en fait une recherche du sens, et que le monde était essentiellement relatif comme réalité, nous avons compris l'importance de cette tâche pour nous. L'objectivité recherchée est celle d'une réalité libre qui fonderait radicalement ma liberté et lui permettrait de surgir. Cette réalité n'est pas posée, mais elle est reconnue comme source radicale de ma liberté et de ma valeur comme personne. Il semble donc que nos tâches concrètes, dans leur but visé, rejoignent éminemment nos aspirations les plus profondes. Dès lors, ces tâches peuvent véritablement nous sembler valables. La vérité et la beauté sont donc éminemment objectives en tant que parole et geste d'une source libre, fondamentale pour nous, et subjectives en tant qu'invitation reconnue par nous et à laquelle nous répondons librement.

Avant de donner les conséquences de notre hypothèse (pour quelqu'un qui la vérifierait) dans le domaine socio-culturel, nous voudrions exposer l'hypothèse augustinienne et la confronter à la nôtre. Par là nous voulons assurer une confrontation de notre propre hypothèse pour lui donner plus de fermeté et nous voulons aussi établir des points de comparaison avec un philosophe d'un autre âge qui, nous croyons, avait déjà reconnu dans son expérience une telle parole.



DEUXIEME PARTIE:

CONFRONTATION DE NOTRE HYPOTHESE  
AVEC L'HYPOTHESE AUGUSTINIENNE

## CHAPITRE I: L'HYPOTHESE AUGUSTINIENNE

## 2.11- VUE GENERALE

Il est assez difficile de caractériser la pensée augustinienne et de la développer rapidement. C'est que l'augustinisme n'est pas un système bien articulé; il est plutôt constitué de "tendances" diverses. Saint Augustin ne procède pas selon une dialectique abstraite, mais selon une dialectique qui n'est que le mouvement concret de sa pensée même<sup>9</sup>. Le mouvement de sa pensée ne fait que traduire celui de son ascension vers Dieu, Souverain Bien. Chaque oeuvre reprend une étape de cette ascension ou une modalité de ce cheminement.

Toute sa pensée s'articule autour de la vie de l'âme sous toutes ses formes, surtout en tant qu'elle est entraînée vers sa fin par les forces supérieures de l'esprit. Pour Augustin,

---

<sup>9</sup>GILSON, Etienne, Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris, Vrin, 1943, p.24.

la philosophie n'a jamais été une recherche spéculative pour connaître la nature mais elle a toujours eu pour centre le problème concret de sa destinée. La sagesse y sera toujours identifiée avec la béatitude. Que faire pour être sage et heureux? Le récit de sa vie n'est en fait que l'ensemble des péripéties ou divers tâtonnements de cet homme dans sa recherche du bonheur et de la sagesse.

Le bonheur consiste à avoir ce qu'on désire en tant que cet objet est permanent et que rien ne peut nous le faire perdre. Seul Dieu peut être cet objet permanent et indépendant du reste. La possession de tout autre bien n'est pas à l'abri d'une perte éventuelle. L'entreprise d'Augustin consiste donc à chercher le terme de ce désir qui le rendra heureux. Comment y parviendra-t-il? Par l'acquisition de la sagesse qui n'est pas "autre chose que la vérité où l'on voit et possède le souverain bien".<sup>10</sup>

En effet, s'il "est certain que nous voulons être heureux,

---

<sup>10</sup> De libero arbitrio, II, IX, 26, t.6, p.261.  
 -Pour l'étude de la pensée augustinienne, nous avons consulté dans la mesure du possible l'édition de la Bibliothèque Augustinienne. Les Citations n'indiqueront que le numéro de tome. Pour Les Confessions, nous les avons lues dans l'édition de Garnier-Flammarion: nos citations seront notées (G.F.). Quant aux autres oeuvres, non parues dans l'édition de la B.A., nous avons consulté l'édition des Bénédictins et pour les citations qui en seront tirées nous indiquerons le numéro du tome suivi du sigle (Bén.).

il l'est aussi que nous voulons la sagesse; car personne n'est heureux sans le souverain bien dont la vue et la possession se trouvent en cette vérité que nous appelons la sagesse".<sup>11</sup> Pour être complète, la béatitude doit entraîner une joie parfaite, qui est donc exempte de toute crainte de perdre son objet. Ce bien qu'on ne pourra jamais perdre ne peut être autre que la vérité: il suffit de la connaître pour la posséder. Chez Augustin, la béatitude est inséparable de la vérité et cette dernière n'est recherchée que parce qu'elle assure la béatitude, non pour elle-même.

La connaissance du vrai absolu est la condition essentielle et nécessaire pour être heureux. Augustin a besoin de certitude: il veut s'assurer que la vérité, si elle est accessible à l'homme, l'est déjà ici-bas. Sinon, il n'y a pas de béatitude possible. Pour qu'elle soit possible, il nous faut pouvoir la posséder ici-bas déjà. C'est par la connaissance qu'Augustin reconnaîtra ce terme et par la charité qu'il la possédera.

Notre étude se limitera à la recherche de ce terme, telle que le montre son oeuvre. Comment parvient-on au bonheur par l'acquisition de la sagesse? Qu'est-ce que la vérité si elle est ce souverain bien qui seul peut nous rendre heureux? Comment l'homme peut-il parvenir à le connaître et à le posséder? En fait, nous reprenons le cheminement d'Augustin vers le Souverain Bien qui ne consiste pas en une conception vide d'abs-

---

<sup>11</sup> De libero arbitrio, II, IX, 26, t. 6, p. 263.

traction impersonnelle, mais dans la conquête intime d'un Bien vivant. Quel est ce Souverain Bien que la vérité nous fera connaître et comment peut-on y parvenir pour être heureux? Comment l'homme l'atteint-il?

## 2.12- POINT DE DEPART D'AUGUSTIN

C'est à la lecture de l'Hortensius de Cicéron qu'Augustin doit son amour profond de la sagesse. C'est de là que part sa douloureuse ascension vers Dieu, le Souverain Bien. Le bonheur consistant en ce qu'il y a de meilleur, Augustin se demande ce qu'il y a de meilleur. Le meilleur pour l'homme ne saurait lui être inférieur. Ce ne saurait être l'homme lui-même: l'homme qui veut devenir sage manque de sagesse. La sagesse doit donc lui venir de quelqu'un qui l'a déjà, c'est-à-dire de Dieu. Le sage ne saurait être privé du bonheur qui est la possession de Dieu. Tel est l'itinéraire que poursuit Augustin qui va de l'homme à Dieu. C'est son cheminement vers la vérité et la sagesse en vue de la béatitude: voyons-le de façon plus graduelle.

### 2.121- Le manichéisme.

A l'époque de la lecture de l'Hortensius de Cicéron, Augustin mène une vie assez frivole et se préoccupe davantage de l'éloquence et du style. Cependant cette lecture lui révéla un idéal: l'acquisition de la sagesse. Dès lors, c'est à cette recherche qu'il va se vouer. Alors, il lit les Ecritures dont le style fade lui déplut. Ce qu'il cherchait, c'était une doc-

trine de la sagesse qui fut à la fois rationnelle et chrétienne. La noblesse de l'écrit de Cicéron le ramenait à cette sagesse chrétienne. Cependant, par manque d'humilité et à cause de ses préjugés sur la croyance, la lecture des Ecritures le rebuta.

C'est alors qu'il adhéra au manichéisme. Cette doctrine avait de quoi le séduire. Ses adhérents lui promettaient la vérité qui pouvait être atteinte graduellement. Augustin, déçu de n'avoir pas trouvé le Christ dans Cicéron et déçu de la simplicité de la Bible, désirait la sagesse du Christ que promettait les manichéens. La Bible requérait la foi d'abord, alors que les manichéens introduisaient à la foi par la raison. D'autre part, cette secte se flattait de résoudre le problème du mal qui préoccupait déjà Augustin. En somme, cette secte lui promettait une explication et une certitude définitive.

Cependant cette doctrine le laissa insatisfait: même Faustus, cet évêque manichéen réputé, ne put répondre à ses difficultés. Augustin réalisa alors le peu de cohérence de cette doctrine. Il avait accepté leur explication du mal et leur matérialisme; mais il demeurait avec des problèmes concrets. Désabusé, il abandonna cette doctrine, à la recherche d'une doctrine positive.

## 2.122- Du scepticisme à la foi

Se défiant du manichéisme, et encore hostile au catholicisme, Augustin s'en tient à son matérialisme négatif. Désespérant de trouver une doctrine positive, il sombra peu à peu



dans le scepticisme, celui de la Nouvelle Académie. Il estimait ces philosophes les plus sages parce qu'ils enseignaient "qu'il faut douter de tout et que l'homme ne peut étreindre aucune vérité".<sup>12</sup> Mais c'est plus par lassitude qu'il désespérait de la vérité. Il étudiera les sceptiques lorsque, plus tard, il voudra les réfuter. Son scepticisme est plutôt le résultat de son désespoir de parvenir à la vérité.

Tel était l'état spirituel d'Augustin lorsqu'il rencontra Ambroise à Milan. D'abord charmé par cet homme éloquent, Augustin fut séduit par l'essence même de sa prédication et se reprit à espérer, mais prudemment. Il abandonna toutes les thèses de Mani, et, petit à petit, se pénétra de l'Ecriture. Il découvrit que l'homme ressemblait à Dieu par son âme spirituelle et que la foi n'équivait pas à une démission de l'intelligence mais plutôt qu'elle est la condition de l'intelligence. Bientôt, il donna son adhésion à la foi chrétienne, sans en avoir une intelligence parfaite et en dépit de ses passions sensuelles qu'il vaincra difficilement.

S'il a la foi, il demeure avec trois grands problèmes. Il y a d'abord son matérialisme qui lui fait concevoir Dieu comme un être matériel subtil. Ensuite, il se heurte au problème du mal et à sa conception du Christ qu'il voit un peu comme un surhomme. C'est au contact du néo-platonisme qu'Augustin va continuer de progresser. Son spiritualisme, sa théorie d'un monde

---

<sup>12</sup>Les Confessions, V,X, (G.F.), p.100.

intelligible au-dessus du sensible et ses théories de l'Un, de l'intelligence et de l'âme vont orienter Augustin vers une meilleure compréhension de sa foi. Il peut maintenant comprendre que le mal n'est pas une substance mais du non-être. Il a aussi trouvé chez Plotin, une théorie du Verbe. Cependant, cela ne signifie pas que saint Augustin a tout trouvé chez Plotin. Il en note d'ailleurs les défaillances dans Les Confessions.<sup>13</sup> Augustin y a sans doute trouvé matière à penser qu'il examine et transforme à la lumière de sa foi. Ce contact lui servit plus de tremplin que de guide, rôle que joue la foi.

## 2.123- Croire pour comprendre

"Crede ut intelligas" ou encore "Nisi credideritis, non intelligetis",<sup>14</sup> c'est là le mot d'ordre d'Augustin qui peut sembler étonner chez cet esprit avide de certitude rationnelle. Il avait été séduit par les manichéens qui mettaient la raison avant la foi; cependant, il sait par expérience qu'on exigeait de croire à toutes sortes de fables indémontrables. En cela il préfère le catholicisme qui demande la foi en vue d'une compréhension rendue possible par l'illumination de la foi.

---

<sup>13</sup>Les Confessions, VII, IX, (G.F.), pp.141-142.

<sup>14</sup>Cette expression d'Isaïe (VII,9) est sans cesse reprise sous diverses formes par Augustin. Cf. De magistro, XI, 37, t.6, p.103; In Joan. Tract.29, 16; Sermo 43, en entier, I,1 à VII, 9, t.16 (Bén.), pp.229-234; Sermo 118, 1, t.17 (Bén.), p.214; Epist. 120, I, 3, t.5 (Bén.), p.71; II, 8, t.5 (Bén.), p.75.

En songeant au grand nombre de choses que nous savons par croyance, nous comprenons le grand rôle qu'elle joue dans notre savoir. Fort de ce fait et de son expérience, Augustin place la foi la première et l'intelligence la suit. Pour lui, la foi n'est pas une adhésion aveugle, mais raisonnable. En effet, pour que la raison cède le pas à la foi, il lui faut des raisons. Augustin avait sa propre expérience de ses échecs; la raison laissée seule n'aboutit pas. Bien sûr, la raison a un domaine de savoir autonome, mais elle ne peut mener à la possession de cette sagesse béatifiante qu'il cherchait. D'autre part, la raison doit savoir ce qu'il s'agit d'admettre.

Par son expérience, Augustin sait ce à quoi il aspire: à la béatitude. Or rien parmi les choses de ce monde ne peut combler cette âme inquiète. Pour cette âme, seul un être plus grand qu'elle peut la tirer de cet état inconfortable. Plotin, dans son oeuvre, l'avertit de rentrer en son âme, pour se connaître en profondeur et reconnaître sa dépendance. Or Augustin se rend compte que la foi lui offre ce qu'il cherche mais n'a pu découvrir par sa seule raison. Par sa raison, il a découvert ce qu'il désirait et ce que la foi lui permet de conquérir parce qu'elle fixe sur la vérité.

Chez Augustin, il faut distinguer la raison qui produit la science (connaissance certaine des choses sensibles) de l'intelligence qui produit la sagesse (possession de la vérité béatifiante). La raison a bien un domaine propre et c'est elle qui prépare à la foi. Par la foi nous adhérons à des vérités révé-

lées. Cependant cet acte demeure raisonnable. La foi nous livre la vérité totale, mais d'une manière encore voilée. Mais elle suscite un mouvement de la pensée en vue d'une compréhension. L'effort d'intelligence qui vise à une saisie du sens du contenu, est intégré dans ce mouvement déclenché par la foi.

En somme, l'intelligence est une recherche sur le contenu de l'objet de la foi. La foi ne livre pas ce contenu, mais indique où chercher et nous donne la lumière nécessaire. L'intelligence en ce sens perfectionne la foi et aboutit à la contemplation et à la sagesse béatifiante. En somme, la raison seule échoue; la foi indique le sens de la recherche et nous donne la lumière requise à l'intelligence de ces choses révélées mais voilées.

Ce n'est pas là l'opposition raison-foi que nous connaissons aujourd'hui. Chez Augustin, ce n'est qu'une question de méthode. Il ne se place pas hors du dogme révélé pour projeter sur lui une lumière qui viendrait de sa raison. Au contraire, il part de la plénitude de la Révélation et sa recherche se situe à l'intérieur de la foi: ce n'est pas une explication qui est extérieure au dogme mais cette recherche se fait à la lumière d'une adhésion intérieure et profonde. La foi déclenche la recherche et la finalise: elle stimule la raison. La foi nous confie une vérité que l'intelligence pénètre pour nous conduire à la sagesse béatifiante.

En fait, Augustin ne prouve jamais en s'appuyant sur la

Bible, ou l'autorité de l'Eglise. Ces textes sont plus des ornements littéraires que des preuves. Il s'en sert pour exhorter à la foi et pour se guider dans son cheminement. Sa spéculation part de la foi qui nous indique ce qu'il y a à comprendre. Cela suppose certes une grande humilité et une purification du coeur. Mais la foi est acceptée parce que gage d'une compréhension. La raison échoue parce qu'elle tente d'éclairer la foi; mais la foi, en éclairant l'intelligence, rend possible cette compréhension. Augustin se place à l'intérieur de la foi parce que la foi lui ouvre cette voie que sa raison ne pouvait voir. La foi est donc illuminatrice, et à ce titre précède l'intelligence.

#### 2.124- L'évidence rationnelle.

Avant de tenter de comprendre cette vérité de la foi que Dieu, le Souverain Bien, existe, Augustin veut s'assurer que l'homme peut atteindre la vérité. La vérité nous est-elle accessible? Sa foi lui assure que nous pouvons la connaître de façon certaine. Il va donc entreprendre de réfuter le scepticisme sur lequel il a lui-même trébuché. Tel sera l'objet du Contra Academicos qui nous montre que nous pouvons atteindre la vérité de façon certaine. Nous verrons plus loin comment c'est possible.

Les sceptiques affirment que la vérité, qui, selon Zénon, doit se présenter à l'esprit avec des marques qui ne peuvent appartenir à ce qui est faux, n'existe pas. Augustin dénonce une contradiction chez les Académiciens; en affirmant que leur dé-

finition du vrai est vraie, et d'autre part que rien ne nous apparait avec les caractères du vrai, ils se contredisent: nier la vérité, c'est affirmer la vérité de sa négation. Voilà au moins une certitude; si elle n'est que probable, cette proposition disjonctive est encore certaine.

D'autre part, les Académiciens croient posséder la sagesse et en même temps enseigner qu'on ne sait rien. Peut-on être sage si on ne sait rien? Alors on ne peut savoir ce qu'est la sagesse. Comment prétendre être sage? Ne vaut-il pas mieux dire qu'elle est inaccessible? Augustin se trouve dans un dilemme: "ou la sagesse existe et la vérité doit aussi exister, ou il n'y a pas de vérité certaine accessible à l'homme, et il n'y a pas pour l'homme de sagesse possible."<sup>15</sup>

Des lors, Augustin va montrer qu'il y a des vérités dont nous sommes certains. Le monde de l'expérience offre un certain nombre de certitudes. Prenons le monde; même en disant qu'il n'est qu'apparences, ou que mes sens me trompent, il demeure vrai qu'il n'est qu'apparences et que mes sens perçoivent ce qu'ils perçoivent comme tel. L'erreur peut venir du fait que je dise que le monde est bien tel. Mais si je dis que je le perçois tel, ma connaissance sensible est certaine. Il en est de même de toutes mes propositions disjonctives portant sur le monde. Il y a donc un certain nombre de choses dont je puis

---

<sup>15</sup>JOLIVET, Régis, Dieu soleil des esprits, Paris, D.D.B.; 1934, p.11. Cf. Contra Academicos, III, IV, 10, t.4, p.131.



être certain: tout ce qui est perçu par les sens, même comme apparences, est certain. De même si je dis que trois fois trois font neuf, je ne saurais me tromper quoiqu'il arrive.<sup>16</sup>

En outre il y a un certain nombre de certitudes élémentaires de l'esprit, indépendamment de notre état physique. Tel est le cas des propositions mathématiques dont nous venons de parler; tel est aussi le cas de notre propre existence fondée sur l'évidence de notre propre pensée.<sup>17</sup> La première de toutes nos certitudes, c'est celle de notre propre existence: que je me trompe ou que je doute, j'existe. L'acte du doute montre que je suis et que je vis. Pour savoir qu'on est et qu'on vit, il faut connaître. La connaissance est donc la première de nos certitudes immédiates.

Enfin les propositions mathématiques, les certitudes logiques de l'esprit, les principes moraux, les notions et les règles de nos jugements sont aussi des certitudes immédiates. Elles impliquent une vérité absolue et des principes universels qui témoignent de l'existence d'un monde autre que le monde sensible. C'est à leur lumière que nous jugeons. Elles nous sont donc connues de quelque façon puisque nous nous en servons sans cesse pour juger du reste. On ne peut nier ce fait qu'elles nous sont connues et que nous nous en servons: leur existence est donc certaine pour Augustin.

---

<sup>16</sup>Contra Academicos, 111, 25, t.4, p.163.

<sup>17</sup>De Beata Vita, 11, 7, t.4, p.233; Soliloq., II,I,I,t.5, p.87; De Trinitate, X,X, 14, t.16,p.149.

Augustin a donc montré qu'il y a des vérités certaines accessibles à l'homme. Cela ne dit pas encore comment la sagesse est possible. En effet, comment connaissons-nous l'existence du souverain bien? Et comment connaissons-nous ces certitudes de l'esprit?

## 2.125- L'âme

En même temps qu'elle surmonte le doute en appréhendant sa propre existence, la pensée s'appréhende comme activité vitale et donc comme étant du domaine de l'âme. Quant à la nature de l'âme, elle est problématique chez Augustin. A la suite de Platon, il en fait une substance: l'âme est une substance faite pour régir un corps.<sup>18</sup> Dès lors, la définition de l'homme pose des problèmes. Augustin le sait, mais cela est peu important pour lui. L'important c'est de montrer que l'âme est supérieure au corps.<sup>19</sup> En effet, il définit l'homme comme une âme raisonnable qui se sert d'un corps mortel.<sup>20</sup> C'est qu'il est surtout occupé par le problème du souverain bien qui est d'ordre spirituel et donc à chercher du côté de l'âme, au-dessus d'elle, mais dans le même sens. Le souverain bien n'est pas de l'ordre du corps, mais de l'ordre de l'âme sans être l'âme elle-même.

---

<sup>18</sup> De Quantitate Animae, XIII, 22, t.5, p.273.

<sup>19</sup> De moribus ecclesiae catholicae, I, IV, 6, t.1, p.145.

<sup>20</sup> Idem, I, XXVII, 52, p.213.

En effet, nous avons vu plus haut que la vérité et le bien en tant que plénitude ne pouvaient qu'être supérieurs aux corps et même à l'âme. Or la pensée s'appréhende elle-même comme du domaine de l'âme; de plus, la vérité se révèle à Augustin comme devant être cherchée du côté de l'âme. La vérité étant immuable ne saurait être du domaine du corps changeant et corruptible. L'inférieur ne peut agir sur le supérieur. Or si nous connaissons la vérité immuable, ce ne peut être que par ce que nous avons de plus haut en nous, c'est-à-dire par l'âme. Cependant, la vérité est supérieure à l'âme (et à l'esprit: partie supérieure de l'âme)<sup>21</sup> parce que l'âme s'en sert pour juger, mais ne la juge pas. L'esprit étant donc la partie supérieure de l'homme, la vérité transcende donc l'homme puisqu'elle est indépendante de l'esprit qui se règle sur elle. Pour Augustin, c'est Dieu qui est cette Vérité qui rend suffisamment raison des vérités présentes à notre esprit.

Le chemin qui nous mène à Dieu, Vérité subsistante, part donc de l'âme qui s'appréhende comme pensée et se développe à l'intérieur de la pensée. En somme, la pensée s'appréhendant comme du domaine de l'âme, supérieure au corps, et notre plus grand bien étant du côté de l'âme et nous venant par elle, notre bien et notre âme sont donc de même nature.

L'âme n'est pas de même nature que le corps qui est un

---

<sup>21</sup>De libero arbitrio, I, VIII, 18, t.7, p.169.

quelque chose d'étendu qui occupe un certain lieu.<sup>22</sup> L'âme n'est rien de cela. En s'appréhendant comme pensée, la seule chose dont l'âme soit sûre c'est qu'elle est une pensée dont l'essence est de connaître. Or, même si elle est présente au corps, elle n'est rien de mesurable. Elle l'anime non parce qu'elle se trouve adéquatement répartie en lui (elle n'a pas de dimension), mais plutôt par attention vitale: "par une certaine action générale et vivifiante elle est présente à tous les membres du corps qu'elle anime et dans chaque partie elle est tout entière, sans être moindre dans les moindres parties ni plus grande dans les plus grandes."<sup>23</sup> Seule l'intensité de son action peut varier. L'âme anime le corps en étant tout entière présente à chacune des parties du corps. Son mode de présence est spirituel: ce n'est pas une diffusion locale, mais une présence d'action et de vie. Le phénomène de la mémoire et de nos conceptions de choses incorporelles garantit cette spiritualité de l'âme.<sup>24</sup> D'ailleurs, l'âme, en tant que pensée, en même temps qu'elle sait qu'elle est, sait ce qu'elle est: son essence est de connaître.

Le bien de l'âme est apparu comme quelque chose d'incorporel: il suffit de le connaître pour le posséder. Or la pensée est quelque chose qui est en relation avec la vérité qui n'a rien de corporel parce que nécessaire et immuable: nous la connaissons par notre pensée (âme). Elle est donc spiritu-

---

<sup>22</sup>De Quant. Animae, III, 4, t.5, p.233.

<sup>23</sup>Epist.166, II, 4, t.5 (Bén.), p.453.

<sup>24</sup>De Quant. Animae, V, 8 à XIV, 24, t.5, pp.243-277.

elle.

L'âme est présente au corps et le fait<sup>ce</sup> qu'il est, et cela parce qu'elle le tient de la Vie suprême et le lui communique. Elle est donc un intermédiaire entre Dieu et les corps. Pour Augustin, elle a été créée, mais elle est immortelle; il le démontre en s'appuyant sur l'indestructibilité de la vérité: la vie est inséparable de la pensée en qui elle s'appréhende. L'acte de penser nous donne cette certitude. Penser, c'est vivre, et pour l'âme vivre, c'est être une puissance animatrice du corps.

## 2.13- LA CONNAISSANCE SENSIBLE

L'âme s'appréhende comme vie, mais plus encore comme pensée. Au-dessus de la vie, il y a la connaissance. En étudiant la théorie augustinienne de la connaissance, nous allons continuer son cheminement vers la vérité. Augustin est sûr qu'elle est accessible et que c'est par l'âme qu'il faut passer pour l'atteindre.

Comment la vérité nous est-elle connue? L'expérience semblerait nous indiquer qu'elle nous vient des choses par les sens. Cependant, on peut difficilement croire que la vérité nous vienne par les sens: le monde, objet des sens, est changeant et corruptible alors que la vérité est immuable et incorruptible.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup>De diversis quaestionibus LXXXIII, qu.9,<sup>t</sup>10, pp.59-61.

C'est en étudiant le problème de la sensation que sera élucidé ce problème de la venue de la vérité en nous.<sup>26</sup> En même temps, nous donnerons d'autres précisions sur l'union du corps et de l'âme, conception que détermine celle de la sensation.

Chez Augustin, on ne peut parler d'innéisme ou d'occasionnalisme à propos de la connaissance sensible: dire que la vérité ne vient pas des objets ne signifie pas qu'elle est innée et qu'elle émergerait à l'occasion de notre perception de ces objets. En effet, l'âme ne peut imaginer des objets qu'elle n'a jamais perçus: "on ne choisit pas ce qui vient à l'esprit."<sup>27</sup> Toute connaissance sensible est engendrée à la fois par nous qui connaissons et par la chose connue.<sup>28</sup>

Quel est le rôle de la chose? Pour Augustin, la chose crée l'impression et non la sensation elle-même. La sensation suppose un "sentant" doué de sens qui soient informés. L'objet visible n'engendre pas le sens pas plus que la vision elle-même; l'objet affecte le sens, l'informe, l'impressionne. L'objet n'est que la cause partielle, mais il y est pour quelque chose.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Le problème de la sensation est spécialement traité dans le De Quant. Animae, XXIII, 41 à XXXIII, 70, t.5, pp.311-373; aussi dans le De musica, et le De Trinitate.

<sup>27</sup> De Ordine, I, V, 14, t.4, p.325.

<sup>28</sup> De Trinitate, IX, XII, 18, t.16, p.109; XI,II, 3, p.167.

<sup>29</sup> De Trinitate, XI,V, 9, t.16, pp.185-187 et XI, II, 3, p.167.



Son rôle est d'informer le sens: il produit une modification physique qui n'est pas la connaissance de l'objet; mais elle nous renseigne sur la manière dont nous sommes affectés par les objets.<sup>30</sup>

Alors, quel est le rôle de celui qui connaît si l'objet ne fait qu'affecter le sens? La définition de la sensation nous le fera voir. La sensation, qui est une connaissance, résulte-t-elle d'une action du corps sur l'âme si l'objet ne fait qu'affecter le sens? Augustin définit la sensation comme toute passion subie par le corps, qui, d'elle-même (sans intermédiaire), ne reste pas ignorée de l'âme, c'est-à-dire ne lui échappe pas.<sup>31</sup>

En disant que la sensation est une passion subie par le corps, Augustin marque par là qu'il n'y a sensation que si les sens sont affectés du dehors par un objet qui exerce une action sur eux. Par là il note aussi que c'est le corps (les sens) qui est passif, qui subit cette action des objets.

"Per seipsam": c'est par elle-même que cette passion n'échappe pas à l'âme. Au début, Augustin définit la sensation comme le fait que "ce qu'éprouve le corps n'échappe pas à l'âme".<sup>32</sup> Tel est le cas de la fumée que je vois: une modification de mon oeil par la fumée me révèle son existence; elle est connue par

---

<sup>30</sup>De vera religione, XXXIII, 62, t.8, p.115.

<sup>31</sup>De Quant. Animae, XXV, 48, t.5, p.331.

<sup>32</sup>De Quant. Animae, XXIII, 41, t.5, p.311.

elle-même. Mais en voyant la fumée, je conclus qu'il y a du feu. Cette nouvelle connaissance n'est pas aussi immédiate que l'autre. Je conclus à l'existence du feu par l'intermédiaire de la perception de la fumée<sup>33</sup> et en faisant intervenir ma raison; la passion du corps ne suffit pas à la causer. Que ce soit pour la fumée ou pour le feu, l'âme est dans les deux cas dans un état de non-ignorance. Pourquoi Augustin n'emploie-t-il pas le terme positif "savoir" au lieu de l'expression "ne pas ignorer"? Dans le cas du feu, l'âme est mise en état de non-ignorance par l'intermédiaire de la fumée, mais aussi par un raisonnement: ne pas ignorer par un acte de la raison, c'est avoir la science. Cependant la sensation met l'âme dans un état de non-ignorance uniquement par une passion subie par le corps. La passion du corps est connue d'elle-même, sans aucun intermédiaire. Par là Augustin marque le caractère immédiat de la connaissance sensible. La science requiert l'intervention de la raison, mais non la sensation.

Enfin, la passion subie par le corps n'échappe pas à l'âme. Par là, Augustin veut noter que l'objet perçu n'est pas de même nature que la sensation. La sensation n'est pas la science, mais elle est quand même du côté de l'esprit, de l'âme; l'objet perçu est de même nature que le corps. En somme, d'une part nous avons vu que l'objet est cause de la sensation par le fait qu'il im-

---

<sup>33</sup>De Quant. Animae, XXIV, 45, t.5, p.321.

pressionne le sens corporel: l'objet est corporel. D'autre part la sensation n'est pas science mais quand même connaissance et donc entièrement de même nature que l'âme. Or en vertu du principe que l'inférieur ne saurait d'aucune façon agir sur le supérieur,<sup>34</sup> le corps ne saurait agir sur l'âme et y produire la sensation parce qu'il lui est inférieur: la passion subie par le corps ne peut produire la sensation.<sup>35</sup> Si la sensation dépend d'un état du corps (sens informé) et que le corps ne peut agir sur l'âme, comment résoudre ce problème? Augustin le résout au livre VI du De musica.

Comment s'articule ce problème? Augustin part du premier vers de l'hymne de saint Ambroise Deus creator omniaum. Comment perçoit-on le rythme de ce vers, sinon à partir des nombres qui le constituent? Mais comment passe-t-on de ses sons corporels à la sensation qui est spirituelle? Ces sons existent comme vibrations d'air, qui impressionnent l'oreille de celui qui entend; pour être entendus, ils doivent être proférés par quelqu'un et retenus par la mémoire qui les reconstitue comme un tout; enfin, nous les jugeons à partir de notions que nous avons.<sup>36</sup>

Augustin se demande alors quel est l'ordre d'importance de ces cinq sortes de sons. Les plus parfaits sont ceux qui permettent de juger si ces sons sont bien proférés, bien trans-

---

<sup>34</sup>De musica, VI, V, 8, t.7, p.377.

<sup>35</sup>De musica, VI, V, 8, t.7, p.379.

<sup>36</sup>De musica, VI, II, 2, t.7, pp.361 et suiv..

mis, bien entendus et bien retenus. Sans eux, on ne saurait même pas que ce sont des sons qui ont été proférés et entendus. Ensuite viennent les sons proférés qui sont cause des trois autres: (Sons qui existent comme vibration d'air, sons entendus et sons retenus). Au troisième rang, nous devrions trouver les nombres sonores qui causent les nombres entendus et retenus; or les nombres sonores étant corporels ne sauraient produire les deux autres qui sont du domaine spirituel de l'âme, supérieure au corps.

Selon Augustin, ils ne les produisent pas en fait. L'âme a été créée pour s'unir à un corps auquel elle confère la vie et auquel elle veut assurer la santé et l'unité. Cela, chacun peut l'observer.<sup>37</sup> Ainsi Augustin va montrer que l'âme, pour bien assurer son office auprès du corps, doit connaître les modifications qui affectent le corps qu'elle anime: sa fonction implique la sensation comme une activité de l'âme auprès du corps. La sensation n'est donc pas une passion subie par l'âme et résultant d'une action du corps sur elle, mais une action que l'âme exerce auprès du corps, en conséquence de ses besoins dont elle est avertie.

En effet, le corps est soumis à l'action des choses extérieures. Pour le protéger, l'âme veille continuellement. Si l'action subie par le corps lui est nuisible, l'âme, toujours attentive, va écarter ce danger et conserver la santé du corps

---

<sup>37</sup> De Quant. Animae, XXXIII, 70, t.5, p.375.

qu'elle anime. Ainsi, l'objet de son attention ne lui échappe pas: l'âme toujours présente, opère l'action requise, parfois facilement, parfois difficilement s'il y a danger, ou obstruction. Il en est de même pour toute passion subie par le corps, qu'elle soit agréable ou pénible. Dès lors, "quels que soient les objets corporels agissants sur le corps ou se présentant à lui du dehors, ce n'est pas dans l'âme, mais dans le corps qu'ils produisent un effet favorable ou défavorable à l'activité de l'âme."<sup>38</sup>

Dès lors, la sensation n'est pas une action du corps sur l'âme, mais un acte d'attention exercée par l'âme sur une modification du corps qu'elle anime. Si l'action sur le corps est favorable, l'âme est attentive à l'excitation externe qu'elle canalise; si elle est défavorable, elle est attentive à la difficulté. Etant rendue plus attentive par les effets d'actions extérieures sur le corps qui gênent ou aident son activité, elle exerce une action en conséquence. Ainsi la sensation est un acte d'attention de l'âme vis-à-vis du corps.

Ainsi les sons entendus viennent donc au troisième rang: fruits de l'attention de l'âme dans son action animatrice, ils ne sont donc pas causés par les nombres sonores et ils sont nécessaires pour être enregistrés par la mémoire.

"Bref, l'âme me paraît, lorsqu'elle sent dans le corps, non pas en subir une influence, mais agir avec plus d'attention

---

<sup>38</sup> De musica, VI, V, 9, t. 7, p. 381.



dans les passions du corps, ces actions... n'étant pas ignorées d'elle. Et c'est cela qu'on appelle sentir."<sup>39</sup> La sensation est le résultat d'une action de l'âme sur le corps à la suite d'une passion qu'il subit. Gilson semble dire que la sensation est l'acte d'attention exercée par l'âme sur une modification du corps.<sup>40</sup> En fait l'âme vivifie le sens; une modification corporelle n'échappe pas à l'âme qui alors anime le corps d'un mouvement approprié: c'est son action. La sensation serait plutôt le résultat dans l'âme d'une action spéciale de l'âme sur le corps quand son attention la rend consciente d'une modification: la sensation serait plutôt le résultat dans l'âme et de son acte d'attention et de son action dans le corps.<sup>41</sup> L'acte d'attention n'est ni plaisant ni douloureux, mais entraîne une activité plaisante ou pénible. Telle semble être la sensation qui n'échappe pas à l'âme: c'est l'acte d'attention et son action en tant que ne lui échappant pas.

L'âme est donc, en un sens, passive dans la sensation, mais c'est vis-à-vis d'elle-même, et non du corps. La passion du corps n'est pas transmise comme telle à l'âme, mais provoque l'âme à agir avec plus d'attention: la sensation résulte de l'activité de l'âme présente dans les organes corporels. L'âme ne reçoit rien des organes (sauf un avertissement). Cependant, la

---

<sup>39</sup>De musica, VI, V, 10, t.7, p.383.

<sup>40</sup>GILSON, E., Introduction à ..., op.cit., p.82.

<sup>41</sup>De musica, VI, IX, 24, t.7, p.415.



sensation marque une certaine passivité de l'âme vis-à-vis d'elle-même: son acte d'attention entraîne une activité qu'elle exerce sur elle-même; en ce sens elle est passive. C'est d'elle-même que l'âme tire la sensation par suite de cette action qu'elle exerce sur elle-même. Ainsi elle se consume pour veiller sur le corps et s'amointrit pour son bénéfice (le corps étant moindre qu'elle).

En somme, ce n'est pas le corps qui sent, mais l'âme par le corps. L'âme use du corps comme d'un messenger pour se former en elle-même ce qui lui est annoncé du dehors.<sup>42</sup> En ce sens, la passion du corps est plus un appel lancé vers l'âme qu'une action exercée sur l'âme. Le sens est un "instrument corporel dont l'âme se sert de façon à être, en lui, mieux disposée à réagir attentivement".<sup>43</sup> Ainsi, étant donné que le corps ne peut agir sur l'âme, la sensation est un acte de l'âme qui est possible à cause de la permanence de sa présence au corps, son messenger. C'est parce qu'il est doué d'un corps sensible que l'homme atteint les corps par la sensation.<sup>44</sup>

Comment peut-on parler de connaissance à propos de la sensation? En effet, le senti est du domaine spirituel parce qu'il

---

<sup>42</sup>De Genesi ad litteram, XII, XXIV, 51, t.7(Bén.), p.367.

<sup>43</sup>De musica, VI, V, 10, t.7, p.383; cf. aussi Epistola 147 ad Paulinam, XVII, 41, t.5 (Bén.), p.300; De Trinit., XI, II, 2, t.16, p.165.

<sup>44</sup>De Trinitate, XI, I, t.16, p.163.

est essentiellement du domaine de l'âme. Or l'objet connu est matériel de même que le sens sur lequel il agit. L'information du sens a bien quelque chose de spirituel, mais pas totalement: l'objet produit sur le sens une similitude corporelle (modification physique). Mais une telle similitude n'est pas à proprement parler une connaissance de l'objet. Elle ne renseigne que sur la manière dont nous sommes affectés par l'objet.<sup>45</sup>

Pour qu'il y ait connaissance, l'âme doit intervenir: la connaissance est de même nature que l'âme. La sensation implique donc une activité spirituelle. L'âme en se tournant vers les similitudes corporelles, elle ne peut les emporter en elle qui est spirituelle; mais elle forme en elle et de sa propre substance d'autres similitudes (les images),<sup>46</sup> spirituelles puisque formées à partir de l'âme et conservées dans la mémoire. En effet, pour qu'une chose soit sentie, il faut que la mémoire intervienne et retienne les "moments" successifs: sinon, tout se perdrait à mesure qu'il serait produit. Enfin, pour juger cette sensation, il faut encore qu'intervienne la pensée.

En somme, la sensation est une action de l'âme par laquelle le corporel peut être connu. Cependant cette connaissance du sensible est une activité spirituelle. L'acte d'attention est un acte de l'âme; les images sont comme les vestiges des multiples actes d'attention de l'âme<sup>47</sup> et elles sont faites par l'âme

---

<sup>45</sup> De vera religione, XXXIII, 62, t.8, p.115.

<sup>46</sup> De Trinitate, X, V, 7, t.16, p.137.

<sup>47</sup> De Trinitate, X, VIII, II, t.16, p.143.

à partir de sa propre substance spirituelle. En outre, la sensation suppose en nous la mémoire qui retient les images et les présente à l'intelligence (oeil de l'âme) sous l'action de la volonté. Ainsi, la sensation est une connaissance qui ne peut être attribuée qu'à l'intellect<sup>48</sup> qui voit et juge ces similitudes présentées.

La sensation en tant qu'elle est une connaissance est une activité spirituelle qui manifeste la pensée. Le senti passe par les sens mais résulte d'une activité de l'âme. Or cette activité manifeste la pensée: c'est la pensée qui produit la sensation dans l'âme. Par la sensation, on va des choses à la pensée: la sensation est un produit de l'âme que voit et juge l'intelligence. Elle manifeste donc la pensée pure dans sa formation. Mais ce processus est celui de la connaissance sensible. Il nous conduit à nous poser le problème de la certitude de cette connaissance et des jugements que nous portons sur elle.

## 2.14- LA CONNAISSANCE RATIONNELLE

### 2.141- Le Maître intérieur

La connaissance sensible nous a manifesté la pensée pure. C'est elle que nous allons étudier ici en nous demandant d'où

---

<sup>48</sup>De Ordine, II,II, 6, t.4, p.369.

l'âme tient ses idées. Les sensations se sont révélées formées par l'âme à partir d'elle-même. En est-il de même pour ses idées sur lesquelles elle se fonde pour juger? C'est donc le problème de la vérité que nous allons poser maintenant.

Au premier abord, nous semblons acquérir nos idées par la communication. Nous en avons un exemple dans l'enseignement où le maître instruit l'élève en lui communiquant ses idées. Cela suppose que la pensée et le langage coïncident toujours et qu'entendre les mots suffit à nous communiquer les idées. Augustin étudie ce problème dans le De magistro.

En fait le langage est un moyen d'expression de nos idées à l'aide de signes auditifs ou de gestes visuels. Les mots sont donc des signes qui désignent des objets et expriment des idées. Quel rôle y joue ces signes?

Augustin constate que la pensée ne coïncide pas toujours avec le langage. Il arrive que quelqu'un exprime sa pensée sans parvenir à nous la faire accepter: l'auditeur est toujours juge de ce qu'il entend. Parfois quelqu'un affirme quelque chose qu'il croit être faux alors que nous qui l'apprenons nous jugeons que c'est vrai. Ce n'est donc pas de ses paroles que nous tenons la vérité qu'il ignore.<sup>49</sup> En soulevant de nombreux problèmes courants à propos du langage, Augustin nous montre que la vérité ne nous vient pas par le langage; le fait de prendre un même signe dans divers sens, ou de donner un sens à des mots

---

<sup>49</sup>De magistro, XIII, 41, t.6, p.111.



qui n'ont pas été prononcés mais que nous croyons avoir entendus, ces faits négatifs en témoignent et entraînent un doute sur les cas où ça semble aller mieux. En effet, si dans ces cas, les paroles ne font pas connaître la pensée de celui qui les prononce,<sup>50</sup> peut-être est-ce aussi le cas lorsque nous croyons que les paroles nous la communiquent sans difficultés?

Augustin prend l'exemple d'un maître qui instruit son élève et où les deux s'entendent sur le sens des mots. S'il s'agit de choses sensibles inconnues de l'élève, on lui fera comprendre ce que sont ces choses en faisant appel à d'autres choses qu'il a déjà vues ou bien on lui fera voir cette chose. Alors, le professeur ne lui a rien appris par ses paroles; si l'élève sait ce qu'est la chose, c'est qu'il l'a vue ou encore qu'il avait déjà vu des choses semblables en partie.<sup>51</sup>

S'il s'agit d'une idée, on croit que le maître l'a fait pénétrer dans l'esprit de l'étudiant. Augustin croit que c'est le contraire: si l'étudiant comprend c'est que son professeur ne lui apprend rien. Si l'élève ne savait pas déjà, il ne saurait voir un sens aux paroles du maître: s'il comprend c'est qu'il peut mettre un sens dans les paroles du maître. Platon, dans le Ménon<sup>52</sup> nous montre Socrate interrogeant un esclave i-

---

<sup>50</sup>De magistro, XIII, 45, t.6, p.117.

<sup>51</sup>De magistro, X, 33-35, t.6, pp.95-99.

<sup>52</sup>PLATON, Protagoras et autres dialogues, Paris, G.-F., (No.146), 1967; Ménon, 82c-85b, pp.344-352.

gnorant. S'il peut répondre, c'est qu'il savait déjà. Les questions de Socrate ne font que le guider; elles ne lui apprennent rien qu'il ignorait, mais l'invitent à rentrer en lui pour s'instruire des vérités qui s'y trouvaient déjà,<sup>53</sup> au moins virtuellement.

En effet si l'étudiant admet ce que le maître enseigne, c'est qu'il savait déjà; s'il nie ce que dit le maître, c'est encore qu'il savait. Le fait que l'étudiant juge les paroles du maître, c'est que ce n'est pas le maître qui lui enseigne la vérité. Enseigner, ce n'est pas apprendre quelque chose à l'autre. Le maître est essentiellement un guide qui avertit et qui incite l'étudiant à chercher: ses paroles du maître n'entraîne jamais la science mais tout au plus une certaine croyance tant que l'étudiant l'ignore.<sup>54</sup> En somme, il en est de même pour les choses sensibles comme pour les idées. Le rôle du maître est celui de guider (conception qu'Augustin emprunte à Platon au livre VII de La République).<sup>55</sup>

La connaissance des idées ne vient donc pas du dehors de l'âme, tout comme la sensation; le maître joue le même rôle que les objets qui n'étaient que les messagers. La vérité s'apprend de l'intérieur et juge les paroles extérieures.<sup>56</sup> Dès lors, comment l'âme connaît-elle cette vérité? Comment apprend-elle?

---

<sup>53</sup>De magistro, XII, 40, t.6, p.109.

<sup>54</sup>De magistro, XIII, 41, t.6, p.111.

<sup>55</sup>Soliloques, I, XIII, 23, t.5, p.73.

<sup>56</sup>De magistro, XIII, 41, t.6, p.111.



Platon professait l'innéisme des idées dont le maître extérieur, par son enseignement, ravivait le souvenir: apprendre, c'est se ressouvenir. Chez Platon, cette doctrine reposait sur celle de la préexistence de l'âme. Augustin n'a jamais admis catégoriquement que l'âme existait avant le corps pas plus qu'il n'a professé l'innéisme et la réminiscence platonicienne au sens strict.

Au début, il semble avoir penché pour ces thèses platoniciennes. Cependant dès 389, il professe sa doctrine de l'illumination comme en font foi le De magistro, les Soliloques, et une lettre à son ami Nébride (Epist. VII ad Nebridum, 1 et 2). Quoiqu'il en soit, il veut affirmer que les idées des choses intelligibles ne peuvent venir des sens. Cependant la mémoire les a. C'est un peu pour cela qu'il a penché pour les thèses de Platon.

Par la suite, il dissocia la réminiscence de la préexistence de l'âme et inclina vers un certain innéisme nativiste: les idées auraient été déposées par Dieu dans l'esprit à notre naissance et nous n'aurions en fait qu'à nous souvenir pour connaître. Or toutes nos idées ne sont pas innées. En effet, nous ne connaissons les objets corporels que par nos sensations causées, partiellement mais nécessairement, par les objets.<sup>57</sup> Quant à notre âme, elle se connaît par la conscience qu'elle a d'elle-même. Pour Dieu et nos idées intelligibles, nous verrons

---

<sup>57</sup> De musica, VI, IV, 7, t.7, p.373; De Trinitate, XI, VIII, 13, t.16, p.197.

plus loin comment nous les connaissons. Ainsi si la sensation est essentielle pour notre connaissance des objets corporels et nos idées portant sur eux, cet argument ruine l'innéisme de ces idées de même que la réminiscence fondée sur la préexistence de l'âme manifestement rejetée par Augustin dans Les Révisions où il corrige un passage du De Quantitate Animae,<sup>58</sup> et un autre des Soliloques.<sup>59</sup>

On ne saurait davantage croire que l'âme produit ses idées, c'est-à-dire la vérité. Elle la trouve en elle. Mais trouver n'est pas "créer". "Autrement, l'âme "créerait", par une invention réalisée dans le temps, des vérités éternelles."<sup>60</sup> En effet, la vérité semble indépendante de nos esprits qui jugent par elle. Cependant, elle les trouve en elle.<sup>61</sup>

La solution retenue par Augustin sera l'illumination de l'âme par la Vérité elle-même, Dieu. C'est lui le Maître qui nous enseigne, de l'intérieur, la vérité.<sup>62</sup> C'est pour cela que l'accord est possible, et non à cause de la communication

---

<sup>58</sup>Retractationes, I, VIII, 2, t.12, p.309.- (Le passage du De Quant. Animae dont il est question affirmait la réminiscence: XX, 34, t.5, p.297.).

<sup>59</sup>Retract., I, IV, 4, t.12, p.293; (Soliloq. II, XX, 35, t.5, p.159).

<sup>60</sup>De immortalitate animae, IV, 6, t.5, p.183.

<sup>61</sup>De Trin., X, VII, 10, t.16, p.141.

<sup>62</sup>Le De magistro, en entier: explique cette doctrine; voir plus précisément XI, 38, t.6, pp.103-105.

entre les esprits. Mais comment Dieu se fait-il entendre et que nous fait-il entendre dans son enseignement?

## 2.142- L'illumination

Chaque fois qu'il est question de la manière dont Dieu nous enseigne, Augustin parle d'illumination de l'âme par le Maître intérieur. Le fait de l'illumination est attesté presque à chaque page de l'oeuvre d'Augustin:<sup>63</sup> Dieu, le Maître, illumine l'homme de l'intérieur.

Augustin se pose les questions suivantes: si les esprits ne peuvent se communiquer la vérité, comment leur accord est-il possible? Il répond que cet accord est possible parce que nous sommes éclairés par une lumière commune qui nous illumine<sup>64</sup>: c'est Dieu, le Maître intérieur. Lorsque l'âme connaît le corporel changeant par les sens, comment peut-elle poser un jugement vrai (immuable)? Elle, qui est supérieure à ce qu'elle juge, s'appuie sur des règles immuables qui lui sont supérieures parce que, sans pouvoir les juger, elle s'appuie sur elles pour juger du reste.<sup>65</sup> Comment l'âme peut-elle, sur la beauté et dans l'ordre moral, juger de ce qui doit être en toute vérité? C'est qu'elle s'appuie sur les "raisons éternelles"<sup>66</sup> et sur

---

<sup>63</sup> De magistro, XII, 40, t.6, pp.107-109; Soliloques, I, I, 3, t.5, p.27; De Trin., XIV, XV, 21, t.16, p.403; Confessions, (G.-F.), XI, VIII, p.259. Sur l'illumination, cf. le mot "lumière," dans les Tables générales (II), éd. des Bén., pp.358-359.

<sup>64</sup> De libero arbitrio, II, X, 29, t.6, p.273.

<sup>65</sup> De vera religione, XXXI, 57, t.8, p.107.

<sup>66</sup> De Trin., IX, VI, 9, t.16, p.93.



des notions que nous avons en nous. En effet, c'est bien en nous que nous trouvons ces choses<sup>67</sup> et au-dessus de nous parce qu'elles sont immuables.<sup>68</sup>

Comment ces choses nous sont-elles connues? Augustin répond que c'est Dieu qui nous enseigne ces choses; les signes extérieurs nous avertissent de nous tourner vers l'intérieur de nous-mêmes pour écouter les leçons de Dieu, le Maître intérieur.<sup>69</sup> En fait, Augustin ne le démontre pas mais il nous montre que toutes nos opérations intellectuelles impliquent l'appréhension de cet absolu présent en nous. En somme, cette vérité est présente en nous sans que nous ayons l'impression de l'avoir acquise; Augustin a d'abord cru qu'elle y était sans que j'en eusse conscience et qu'elle se manifestait selon mes activités intellectuelles. Par la suite, il professera l'illumination. Qu'est-ce à dire?

Augustin compare la pensée à un acte de vision. Il désigne d'ailleurs souvent l'intelligence par l'expression "oculus mentis". Dans les Soliloques<sup>70</sup> il compare Dieu au soleil: comme le soleil est la source de la lumière qui permet de voir les objets corporels, Dieu, Soleil des esprits, est la source de la lumière spirituelle qui rend les vérités intelligibles à la pen-

---

<sup>67</sup> De Trin., XII, III, 3, t.16, p.217; VIII, VI, 9, p.55; De magistro, XII, 40, t.6, p.107.

<sup>68</sup> De Trin., XII, II, 2, t.16, p.215; XIV, XV, 21, p.403; De doctrina christiana, I, VIII, 8, t.II, p.191.

<sup>69</sup> De magistro, XIV, 46, t.6, p.119.

<sup>70</sup> Soliloques, I, VI, 12, t.5, p.49.

sée. Il ne suffit pas de regarder pour voir: les objets doivent être illuminés; il en est de même pour les choses intelligibles: la raison, "regard de l'âme", a besoin de lumière pour voir. Cette comparaison, il la tient à la fois de Platon pour qui le Bien est le soleil du monde intelligible et de l'Evangile de saint Jean (I,6-9 et 16).

Avant de montrer les modalités de l'illumination, interrogeons-nous sur la nature de cette lumière qu'Augustin identifie à Dieu. Les textes qui confirment cette identification peuvent nous induire en erreur. En effet, certains auteurs ont cru que l'illumination dispensait l'homme d'avoir un intellect propre: Dieu lui communiquerait ses connaissances. Au Moyen-Age, on a conçue l'illumination "comme une activité par laquelle Dieu, faisant fonction d'intellect agent, fournirait lui-même à l'esprit naturellement passif, les concepts dans lesquels il atteint la vérité"<sup>71</sup> Cependant, il ne fait aucun doute chez Augustin que l'illumination ne dispense pas l'homme d'avoir un intellect propre.<sup>72</sup> La lumière corporelle ne remplace pas les yeux; la lumière divine suppose un intellect, un "oeil de l'âme" qu'elle illumine.

Il y a un texte classique qui semble être à l'origine de toute mésentente sur le sujet; Augustin dit:

---

<sup>71</sup>CAYRE, F., Initiation à la philosophie de saint Augustin, Paris, D.D.B., 1947, p.223.

<sup>72</sup>Soliloques, I, VI, 13, t.5, pp.51-53.

"Il faut plutôt croire que l'âme intellectuelle, par sa nature même, voit les réalités qui relèvent naturellement, d'après le dessein du Créateur, de l'ordre intelligible; elle les voit in quadam luce sui generis incorporea, comme l'oeil de chair voit dans la lumière corporelle les objets qui l'entourent, lumière qu'il est capable de recevoir et à laquelle il est ordonné par sa création.<sup>73</sup>

"In quadam luce sui generis incorporea": les uns traduisent cette expression par "une certaine lumière immatérielle de même nature que l'âme"; d'autres la traduisent "Une lumière immatérielle d'une nature spéciale". Saint Thomas et les thomistes optent pour la première traduction, et certains, dont le P.Charles Boyer,<sup>74</sup> y voient là l'intellect agent thomiste. Gilson, pour sa part, opte pour la seconde traduction.<sup>75</sup> Selon le P.Boyer, "notre intelligence n'est en effet rien d'autre que la Lumière divine tempérée selon l'infirmité de notre être".<sup>76</sup>

Cependant, nous croyons avec Gilson que ce texte ne dit rien de décisif. A presser ce texte, on arriverait plutôt à

---

<sup>73</sup>De Trin., XII, XV, 24, t.16, p.259.

<sup>74</sup>BOYER, Charles, L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin, Paris, Beauchesne, 1940, p.199.

<sup>75</sup>GILSON, E., Op.cit., p.107, notre I.

<sup>76</sup>BOYER, Ch., op.cit., p.232.



dire que la lumière est extérieure à l'intellect comme la lumière solaire pour l'oeil. Ce texte ne dit pas que cette lumière est créée comme l'est l'âme, mais que comme l'âme, elle est incorporelle. Ce texte ne dit pas non plus que cette lumière désigne Dieu.

Qu'Augustin ait affirmé l'existence de l'intellect humain distinct de l'illumination, certains textes le prouvent. Il dit explicitement que l'acte de la pensée est une lumière créée qui diffère de la lumière incréée qu'est Dieu son Créateur.<sup>77</sup> Ainsi, nous croyons que la façon dont on traduit cette expression est secondaire en fait: les deux se justifient.

Si l'on continue la comparaison avec l'oeil, la seconde traduction s'impose, car alors on constate que l'oeil ne s'identifie pas avec la lumière qui le fait voir, de même que l'intellect, fait et adapté pour cette lumière, n'est pas cette lumière mais voit grâce à elle. Si l'illumination n'était pas spéciale, mais que l'intellect était cette lumière, il n'aurait pas à s'unir à elle; il l'aurait toujours, comme un habitus. Or cette lumière est éternelle alors que l'intellect est soumis au temps. Cependant cette interprétation n'exclut pas la première traduction. Si Augustin n'y dit pas que cette lumière est créée, il affirme qu'elle est incorporelle, c'est-à-dire du même genre que l'âme. Par là, il montre que cette lumière est en un sens naturelle à l'âme. Elle lui est supérieure, mais elle n'est pas

---

<sup>77</sup> Contra Faustum, XX, VII, t.26 (Bén.), p.108.

surnaturelle: l'intellect est, par création, le récepteur de cette lumière.

Ainsi, l'homme possède un intellect, qui pour penser le vrai, doit, naturellement, être illuminé par la lumière divine. En somme, comme l'oeil, l'intelligence est distincte de la lumière. Augustin la définit comme une lumière créée capable d'un certain nombre d'actes tels que la sensation et la formation de concepts. Cependant, le vrai étant au-dessus de l'esprit, l'intelligence doit recevoir une lumière spéciale qui ne se confond pas avec elle. Cette lumière qui lui est communiquée lui est naturelle parce que l'intelligence est faite et adaptée pour recevoir une telle lumière. C'est donc naturellement qu'elle est illuminée par la lumière divine, lumière incréée. Etant naturelle, cette réception de l'illumination est en fait une opération de l'esprit. Elle n'en demeure pas moins spéciale dans le cas de la vérité de nos jugements.

De même que l'air n'est point rendu lumineux par la présence de la lumière mais qu'il le devient lors de sa présence seulement, de même l'homme est éclairé par la présence de Dieu.<sup>78</sup> Cette lumière nous est toujours présente et ne nous fait jamais défaut; si nous devons nous tourner vers elle, c'est que l'âme s'en écarte de son propre vouloir pour ne s'en tenir qu'à son corps. Mais l'homme intelligent est naturellement un être illuminé par Dieu.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> De Genesi ad litt., VIII, XII, 26, t.7 (Bén.), p.233.

<sup>79</sup> De diversis quaest. LXXXIII, qu.54, t.10, p.155.

En résumé, la lumière intelligible par laquelle nous percevons le vrai n'appartient pas naturellement à notre intellect: c'est une lumière incréee qui vient naturellement en nous sous l'action de Dieu; cette lumière, c'est Dieu. En outre, nous avons en nous un intellect qui est une lumière créée par Dieu, mais cette lumière est soumise au temps; cette lumière créée ne saurait elle-même nous faire connaître le vrai immuable; pour le connaître, notre intellect doit recevoir cette lumière intelligible à laquelle il est naturellement adapté: elle ne lui appartient pas naturellement, mais elle lui vient naturellement; en ce sens nous voyons toujours le vrai en Dieu.

Il nous reste à résoudre une question controversée: que nous enseigne l'illumination? Pour les uns, l'illumination nous transmet des connaissances toutes faites et l'homme est entièrement passif: Dieu est intellect agent. Pour d'autres, cette transmission se limite aux idées qui ne nous viennent pas de l'empirique et à Dieu. Sans étudier ces controverses pour elles-mêmes, essayons de voir ce qu'elles révèlent.

Au départ, Augustin nous dit que l'illumination s'exerce immédiatement, sans intermédiaire.<sup>80</sup> D'autre part, il place les "idées" (monde intelligible) en Dieu. Ainsi nous leur serions soumis immédiatement. Ces idées s'identifiant avec Dieu, comme ses attributs, sont nécessaires. Nous jugeons par et dans ces

---

<sup>80</sup> De musica, VI, I, I, t.7, p.357.

réalités éternelles:<sup>81</sup> est-ce à dire que nous voyons Dieu si nous voyons ces choses en lui? Tel n'est pas le cas: nous ne voyons pas Dieu puisque nous le cherchons. Nous ne voyons pas non plus les idées de Dieu, puisque nous devons passer par la connaissance sensible. Voir Dieu, directement et immédiatement, c'est là le privilège de bien peu d'hommes; cette connaissance, c'est la mystique.

Mais "normalement", que pouvons-nous connaître et comment le faisons-nous? Prenons d'abord les choses corporelles et changeantes que nous connaissons. Il ne fait aucun doute pour Augustin que cette connaissance n'est pas innée.<sup>82</sup> Et ailleurs il dit que Dieu laisse à chacune de ses créatures l'autonomie de ses mouvements.<sup>83</sup> Si on échappe à l'innéisme et à la réminiscence platonicienne, certains ont vu là la théorie de l'intellect agent.

Chez Augustin, il est évident que le sensible contribue à la connaissance. Nous l'avons vu à propos de la sensation qui est nécessaire pour nous conduire à la vérité portant sur les choses corporelles. D'autres textes marquent bien ce rôle du sensible et des sens.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Soliloques, I, I, 3, t.5, p.29.

<sup>82</sup> De Trin., XI, X, 17, t.16, p.209.

<sup>83</sup> La cité de Dieu, VII, XXX, t.34, p.211.

<sup>84</sup> De musica, VI, IV, 7, t.7, p.373; De Trin., XI, VIII, 13, t.16, p.197.



Ainsi, si l'homme a des facultés et s'il est responsable de ses mouvements, il ne s'agit donc pas d'un illuminisme naturel qui ferait de Dieu l'intellect agent qui fournirait à l'homme ses idées. D'autre part, si le rôle du sensible est essentiel, nous échappons à l'innéisme et à la réminiscence, de même qu'à l'ontologisme qui voudrait que notre connaissance soit une vue directe et immédiate de Dieu et des choses en Dieu.

Cependant, y a-t-il un intellect agent chez Augustin? L'autonomie de nos propres facultés et la contribution du sensible dans la connaissance sembleraient indiquer cette voie qu'a suivie saint Thomas. En effet, plusieurs prétendent que l'illumination consiste en une infusion d'une puissance illuminatrice qui permet à l'intelligence d'exercer ses puissances et de former elle-même ses idées: elle aurait reçue cette puissance une fois pour toute. Or la doctrine augustinienne n'a que faire d'un intellect agent.

La première raison est que l'intelligible n'est pas abstrait du sensible, c'est-à-dire le résultat d'une illumination du sensible qui permettrait d'y appréhender l'intelligible, mais cela sous l'action du sensible qui déterminerait l'intelligence, ce qui serait impossible puisque le corps ne peut agir sur l'âme. Chez Augustin, le sensible ne fait que solliciter l'âme. La sensation, cette production de similitude, n'est pas une abstraction du sensible; elle est une production de l'âme, donc toute spirituelle. La sensation ne requiert pas d'illumination du sensible, mais elle est une production de la raison, production déjà spi-

rituelle. D'ailleurs Augustin ne s'est pas préoccupé de la formation des concepts. Pour lui, l'univers est déjà intelligible pour la pensée et les sensation sont de l'intelligible. En somme, l'abstraction est impossible à cause des rapports corps-âme et inutile parce que la sensation est déjà du pur spirituel et du pur immatériel. En somme, il n'y a pas place pour l'abstraction. Augustin s'est peu préoccupé de la formation du concept. Mais on peut dire qu'il n'a pas besoin de l'abstraction et d'un intellect agent thomiste pour le faire: la raison et l'expérience suffisent à la connaissance des choses corporelles.

La seconde raison qui fait qu'Augustin n'a pas besoin d'un intellect agent et de l'abstraction dans sa doctrine est précisément qu'il n'est pas question du sensible mais que l'illumination ne porte que sur les intelligibles. "Le problème de l'illumination, ce n'est pas proprement celui de la formation des concepts: c'est le problème de la vérité des jugements."<sup>85</sup> L'intellect est la faculté de l'intelligible, non du sensible.

En effet, la sensation étant un produit de la pensée, on ne saurait avoir besoin de l'abstraction. Augustin ne dit pas comment il passe au concept. D'autre part, ce dont il veut rendre compte c'est de la vérité de ses jugements. L'illumination ne joue qu'à ce niveau: le concept est produit par la pensée qui le tire de la sensation déjà spirituelle. Pour Augustin, le

---

<sup>85</sup> JOLIVET, R., op. cit., p.104.



problème n'est pas celui de la science, mais de la sagesse et de la vérité qui suppose la connaissance du sensible. Mais cette dernière ne fait pas problème.

Or la vérité immuable et nécessaire, la pensée ne peut la produire, et elle la reçoit dans l'illumination. Au niveau des jugements qui portent sur la connaissance des choses corporelles, seule la vérité du jugement est reçue en tant que la norme est hors de nos forces propres. Il y a donc contribution du sensible, de l'intellect et de l'illumination. Le rôle de l'illumination n'y est que formel ici: elle n'apporte aucun contenu, mais la vérité d'un jugement dont nous avons le contenu. L'intellect humain est actif, puis passif.

Cependant, la vérité reçue fait référence aux idées que nous avons en nous et qui n'ont aucune relation avec l'empirique: leur contenu ne saurait venir du sensible; cependant on se sert de ces idées pour juger du sensible. Faut-il croire que l'illumination nous transmet le contenu de ces idées toutes faites? Augustin parle de principes premiers, de raisons éternelles, de notions; ces notions ne sont pas innées mais le fruit de l'illumination. "L'âme humaine est en connexion naturelle avec les exemplaires divins dont elle dépend."<sup>86</sup>

On ne sait guère si, chez Augustin, ces notions sont des concepts dont le contenu nous serait fourni par l'illumination.

---

<sup>86</sup>De libero arbitrio, III, V, 13, t.6, p.351.

Mais ces notions n'ont aucun élément empirique et la seule fonction qu'elles ont, c'est de diriger la pensée vers le vrai: elles ne font pas voir les choses vraies, mais la règle de leur vérité (ou beauté, ou justice, ...). Elles donnent la loi, la règle de nos jugements. Leur seul contenu est celui d'un jugement formel qui les exprime. Leur rôle est aussi formel et régulateur. Ces notions (vides!) sont reçues par l'illumination, mais on ne saurait parler de vision de ces idées, mais de vision par et dans ces idées (notions). On ne voit pas les choses en Dieu.

Quant à Dieu lui-même, on ne peut parler de connaissance explicite ni de vision directe et immédiate de son essence. On ne voit pas Dieu tel qu'il est, mais tel qu'il se reflète par sa lumière. Voir Dieu tel qu'il est, c'est le privilège de très peu de gens: c'est la connaissance mystique qui seule le permet. La connaissance "normale" ne permet qu'une connaissance implicite de Dieu: nous ne percevons pas son essence, mais seulement la lumière qui en procède immédiatement. Voir les choses dans la lumière du soleil ce n'est pas les voir dans le soleil de sorte qu'on verrait le soleil lui-même; il en est de même pour Dieu: nous voyons dans sa lumière qui le manifeste. Notre vue et notre connaissance de Dieu dans ce type de connaissance dit "normal" sont médiate et indirectes. L'objet de l'illumination, c'est la vérité et l'intelligibilité de nos jugements et non Dieu, la Vérité, qui en est la source. On ne saurait parler d'ontologisme; notre connaissance de Dieu est médiate et indirecte puisque Dieu n'est connu que comme source de lumière, mais son action sur notre esprit est directe et immédiate.

## 2.15- LE RÔLE DU MONDE

En étudiant la connaissance chez Augustin, nous sommes allés de l'âme à Dieu. Mais on pourrait se demander quel est le rôle du monde dans tout ce cheminement où il semble ignoré. Le chemin suivi par Augustin est celui de la vérité en vue de la sagesse. Il est intérieur et le sensible n'y joue qu'un rôle apparemment secondaire. L'âme est faite pour la vérité et la béatitude et c'est en passant par elle-même qu'elle y parvient.

Dès lors, on peut se demander pourquoi elle a pour fonction d'animer un corps; n'est-ce pas plutôt un poids pour elle, un peu comme chez Plotin pour qui le corps est la prison de l'âme. Ce corps, finalement, ne semble là que comme un piège pour la détourner de sa recherche du bonheur. En effet, elle se laisse souvent prendre au plaisir sensible, s'oubliant elle-même.

Cependant, pour Augustin, tout ce qui a été créé est bon. Le corps et le monde sont bons. S'ils distraient l'âme, c'est qu'elle est libre et qu'elle s'oublie elle-même: elle oublie sa voie soit par orgueil soit par faiblesse. En effet, le corps est un avertisseur, un messenger pour l'âme: nous l'avons vu à propos de la sensation. Il l'avertit des dangers qui le menacent, mais aussi il rend possible la connaissance du monde en permettant à l'âme de le percevoir. Sans le corps, il n'y a pas de sensation possible.

Or Augustin voit le monde comme témoin et langage de Dieu:



"Toute beauté et toute action de la créature, soumises aux réflexions de l'esprit humain, nous tiennent un langage qui doit nous instruire; et ces divers mouvements et affections, comme autant de langues variées, nous crient partout et nous adjurent d'avoir à reconnaître l'existence du Créateur."<sup>87</sup> Le monde indique Dieu par sa beauté qui nous parle de Lui: le monde est signe. La Sagesse se révèle par les oeuvres de la Providence: Dieu se révèle, se manifeste en s'imprimant dans les choses créées qui sont autant de voix qui le louent et le proclament. La beauté du monde est un "vestige", une "trace", un "signe" que Dieu nous fait de le regarder.

En somme, pour Augustin, le monde serait sans intérêt s'il ne nous renvoyait pas au créateur. En tant que vestige imprimé par Dieu, il le manifeste; comme signe, il ne nous fait pas connaître Dieu, mais éveille l'attention et invite à chercher. La beauté du monde avertit du dehors, la Beauté de Dieu enseigne au dedans.<sup>88</sup>

Augustin emploie souvent des termes comme "invitation", "présentation", "proclamation", "révélation" de Dieu qui se fait "entendre" par le monde. Ces signes invitent l'âme à entrer en elle-même pour retrouver Dieu (par le chemin que nous avons étudié). Le rôle du monde est donc capital.

---

<sup>87</sup> De libero arbitrio, III, XXIII, 70, t.6, p.457; II, XVI, 41, p.295; II, XVI, 43, p.299; cf. aussi, Confess., VII, XIII, (G.-F.), p.146; X, VI, pp.207-208; XI, IV, p.256; De magistro, XI, 36, t.6, pp.99-101; Retractationes, I, VI, t.12, p.353; III<sup>ème</sup> discours sur le psaume XXVI, 12, t.11 (Bén.), p.801; La cité de Dieu, XI, IV, 2, t.35, pp.41-43; De musica, VI, XVII, 56, t.7, p.471.

<sup>88</sup> De libero arbitrio, II, XIV, 38, t.6, p.289.

Cependant, l'âme bien souvent s'enorgueillit et s'attribue tout le mérite de la vérité ou encore se contente d'aimer les signes. Or aimer les signes de Dieu, c'est aimer "autre chose" que lui. Ainsi le monde qui manifeste Dieu est un langage ininterrompu par lequel Dieu sollicite l'âme à remonter vers lui, l'objet de sa béatitude; le monde rappelle l'âme à l'humilité et lui indique la voie intérieure de la béatitude en proclamant Dieu.

## 2.16- L'ERREUR

Dès lors, comment l'erreur est-elle possible? Certes, les objets ne trompent pas car ils ne montrent que leur aspect. Les sens ne trompent pas, ils ne montrent que leurs impressions.<sup>89</sup> Les sens évoluant au niveau du changeant, on ne saurait parler de vérité à ce niveau, et par conséquent pas d'erreur non plus. La vérité n'y est pas et c'est pourquoi Augustin exhorte l'âme à se détourner du monde pour retrouver Dieu, la Vérité et aussi c'est pourquoi il affirme que l'illumination n'est pas requise à ce niveau: il n'est pas question de vérité. Cependant, pour la science, il faut se fier aux sens qui nous montrent le monde tel que perçu, avec une certaine évidence.

Ici il faut distinguer entre la connaissance certaine d'u-

---

<sup>89</sup> De vera religione, XXXIV, 62, t.8, p.115; XXXVI, 67, p.123; ce problème est aussi longuement traité dans les Soliloques.

ne chose et la vérité. Quelqu'un qui affirme connaître une chose corporelle ou son âme, je me fie à lui et je le crois. Là nous n'avons pas à parler d'illumination. L'objet et cette connaissance elle-même sont temporels. La volonté applique le sens à l'objet et la mémoire aux sens: la mémoire permet de retenir dans le temps et présente à la raison le contenu de la sensation. A ce niveau, il y a connaissance certaine ou probable, ou ignorance, et non vérité ou erreur. Au niveau de la connaissance, on se fie à certains critères, et non à une norme absolue. On ne peut qu'espérer s'y être bien conformé. Il y aurait erreur (possible) si l'âme prétendait avoir saisi avec des yeux de chair ce qui n'est perceptible que par l'intellect et l'affirmait.

Autre chose est la connaissance générique et spécifique des choses et de l'âme.<sup>90</sup> Autre chose est connaître une chose par la raison, autre chose est de la connaître par l'intellect. "Se tromper, ce n'est pas voir de fausses apparences, mais les prendre pour vraies."<sup>91</sup> Ici on ne dit pas ce qu'on connaît, mais que ce qu'on connaît est vrai (ce qui doit être). La vérité est d'ordre intelligible et nécessite l'illumination qui confie les notions à la mémoire qui sous l'action de la volonté, les présente au regard intérieur de l'âme.<sup>92</sup> La vérité dit ce qui doit être parce

---

<sup>90</sup> De Trin., IX, VI, 9, t.16, p.91.

<sup>91</sup> Soliloques, II, V, 8, t.5, p.101.

<sup>92</sup> Notons ici le caractère présent de la mémoire qui n'est pas le réservoir de choses oubliées, mais le réceptacle et des sensations et des notions qui viennent en elle à ce moment; ces notions elle les avait virtuellement en tant qu'elle n'a qu'à se tourner vers la Vérité pour les avoir.



que par l'illumination l'esprit voit ce qui est.

Ainsi, connaître c'est voir par les sens et par recours à la mémoire qui applique les notions. La vérité, ce n'est que connaître par la mémoire illuminée. Par elle nous savons ce qui doit être et nous pouvons juger la connaissance qui nous vient par les sens: ainsi la vision par les sens se double d'une vision par la mémoire; connaître, c'est tout cela, mais connaître le vrai ce n'est que le voir par la mémoire.

Ainsi l'erreur vient de ce que l'âme ne se fie qu'à elle-même quand elle sent pour affirmer le vrai. Alors elle risque fort d'être trompée par son orgueil qui n'est en fait que faiblesse: se prenant au plaisir du corps elle s'abaisse et oublie sa vraie voie. Alors elle croit connaître par elle-même et ne se fie qu'à elle-même. Sa prétention la trompe. L'erreur peut venir aussi de sa faiblesse à bien reconnaître le vrai, conséquence de son orgueil et de sa faiblesse. Elle peut se laisser distraire par le monde et ainsi amoindrir son acuité d'esprit. Pour échapper à l'erreur, elle doit demeurer fidèle à elle-même et être attentive aux manifestations de Dieu dans le monde. Ces manifestations sont des invitations à la Vérité qui confirme la vérité ontologique des choses. Chez Augustin, la vérité est le fait de Dieu qui illumine l'âme, l'erreur est le fait de l'âme qui croit, seule, s'illuminer. L'erreur n'est pas la faute de la Lumière consultée qui ne nous manque jamais si nous nous tournons vers elle, pas plus que c'est la faute de la lumière extérieure si des yeux défectueux voient mal.

## CHAPITRE II : CONFRONTATION DE L'HYPOTHESE AUGUSTINIANNE AVEC LA NOTRE

Dans ce chapitre, nous ne voulons pas reprendre et redire tout ce qui précède <sup>dans</sup> ce travail. Cependant, nous voulons montrer brièvement les points où notre théorie rejoint celle d'Augustin et ceux par lesquels elle s'en distingue. Au départ, nous pouvons dire que, globalement, il semble y avoir de nombreuses similitudes entre les deux théories. Ces similitudes se manifestent tant au niveau de la théorie elle-même et de son articulation qu'au niveau du langage. Brièvement, rappelons les principaux points des deux théories.

### 2.21- RAPPEL DES DEUX THEORIES

#### 2.211- Théorie de notre expérience du beau et du vrai

Partis du fait universel de la recherche de la vérité, nous voulions en dégager la nature. Pour y parvenir, nous

avons interrogé la recherche et les motivations du savant de même que notre expérience. De même que nous notions chez nous un divorce entre nos tâches concrètes et nos aspirations les plus profondes, de même nous avons retrouvé chez le savant ce même divorce entre sa tâche concrète et ses motivations d'homme de science et la vérité comme confirmation absolue, attendue. Ce même divorce est de nouveau apparu à propos de la beauté entre la beauté des choses et les choses belles, de même que dans l'amour il semble y avoir un écart entre les intentions de l'autre pour moi et leur portée en moi.

Il nous est apparu que nos tâches concrètes, et la recherche du savant, tout comme notre amour des autres et notre attachement pour les belles choses n'étaient que des façons ou des moyens par lesquels nous cherchons à être confirmés comme personne de façon absolue. Seule une réalité originaire absolument, personnelle et libre, pouvait, théoriquement, rendre possible cette confirmation en nous atteignant. Si nous avons remarqué qu'il y avait deux personnes originaires, c'est que notre expérience de l'erreur et de la contradiction semblait nous l'indiquer. Pour n'être pas qu'une hypothèse théorique, cette hypothèse n'a de réelle valeur que pour quelqu'un qui l'expérimenterait de façon authentique: une confirmation en beauté ou en vérité qui serait absolue et personnelle ne me viendrait pas du monde des choses, mais d'une personne, par le monde qui constitue sa parole.

## 2.212-Théorie d'Augustin

Quant à Augustin, sa vie n'est en fait qu'une inlassable quête de la vérité. Déçu par certaines expériences, c'est guidé par la foi que cet homme atteindra finalement la vérité. Après s'être assuré de l'accessibilité à la vérité pour l'homme dès ici-bas et avec l'assurance du croyant, il entreprend un long cheminement en vue de l'intelligence de cette vérité.

Averti de la présence de Dieu par le monde, qui le manifeste, Augustin entreprend de le trouver. Sa réflexion le mène à l'intérieur de lui-même et de là à Dieu, la Vérité. En effet, il cherche la nature et la source du vrai. La vérité, étant immuable et nécessaire, ne peut venir du monde changeant et temporel. C'est par son âme, spirituelle comme la vérité, mais temporelle cependant, que la vérité lui parvient. Comment? C'est Dieu, le Maître intérieur, qui nous l'enseigne: en illuminant l'intelligence par une lumière spéciale, mais naturelle, Dieu nous enseigne la vérité en nous donnant des notions régulatrices à partir desquelles nous jugeons du reste. Quant à l'erreur, elle est due à l'orgueil et à la faiblesse de l'âme. Pour Augustin, la Vérité est lumière et parole pour nous. Cette lumière confirme l'âme en vérité absolue et confirme la vérité ontologique du monde. Et pour lui, y parvenir, c'est atteindre la sagesse et la béatitude.

## 2.22-CONCEPTION DE LA VERITE

Pour notre part, nous sommes partis du fait que nous per-



cevions un manque de proportion entre la recherche du savant sur le monde (changeant) et le fait qu'il y consacre tant d'énergies parfois même sa vie. Les motivations ordinairement avouées ne nous satisfaisaient pas. En nous interrogeant sur cette recherche et la nature de la vérité et en questionnant ce qu'en attendait le savant et nous-mêmes dans nos tâches, il nous est apparu que ce qui était attendu était une confirmation.

Cette confirmation est de deux niveaux, comme la "vérité." En effet, il y a une certaine confirmation qui semble venir du monde lui-même et portée sur lui. Il y a bien une connaissance qui porte sur le monde lui-même et que nous vérifions dans le monde. Je songe ici à une expérience du savant qui s'avère exacte: on peut la contrôler et la vérifier selon certaines conditions. La science est une connaissance du monde qui se veut exacte, et en ce sens "vraie".

Or dans notre recherche, le monde nous est apparu essentiellement relatif; le monde est quelque chose qui arrive: c'est le manifesté, relatif dans le temps et l'espace. D'autre part, la confirmation en vérité que nous souhaitions absolue au départ, nous est apparue de fait absolue dans notre expérience: elle est essentiellement une confirmation de notre personne par une autre personne. La vérité est donc pour nous parole absolue et confirmation absolue de notre "je". Cette confirmation s'est avérée la véritable motivation de nos tâches concrètes et de celle du savant.

En somme, les deux personnes originaires se manifestent par le monde. La science s'occupe du manifesté (de même que l'art), c'est-à-dire de la structure du monde (langage). Le monde étant relatif, la science est aussi relative du même coup. D'ailleurs nous avons remarqué cette relativité en questionnant la recherche théorique. Cependant le monde a cependant un caractère absolu du fait qui est le substrat d'une manifestation pour mon "je", manifestation qui elle est absolue. Mais on ne saurait parler de vérité au sens propre du terme: le manifesté ne saurait en rendre raison. La science ne saurait être vraie absolument, mais elle donne lieu à de l'exactitude, à un certain type de certitude rationnelle.

La vérité est parole pour un "je" et rend possible la personnalisation parce qu'essentiellement valorisante. Elle est plutôt une reconnaissance de sens pour soi à travers des tâches concrètes. La vérité est dans la manifestation, la science dans le manifesté spatio-temporel.

On ne saurait croire que l'auteur de la vérité, comme celui de l'erreur d'ailleurs, agit dans le monde de la science. Le manifesté comme tel est un signe spatio-temporel qui est fait. Ce manifesté change et est relatif; ce fait explique que nos perceptions peuvent changer et qu'une théorie scientifique puisse avec le temps s'avérer inexacte. Les instruments dont s'entoure le savant lui servent à une meilleure perception de structures et non de vérités. Ainsi, tout ce que notre démarche a voulu montrer c'est que si la science permet d'atteindre la vé-



rité (c'est une voie possible), elle ne la donne pas. Toutes les incohérences que nous avons notées, de même que les faits problématiques et contradictoires nous ont montré que la vérité n'était pas l'objet de la science et que ce que nous croyons être des erreurs n'était en fait que la conséquence du fait que le monde change.

Brièvement, disons que la vérité n'est pas l'objet de la science même si cette dernière peut y mener. Ceux qui croient qu'elle est l'objet de la science appellent erreur la perception d'autre chose que ce qui était perçu auparavant. Ce n'est pas une erreur, mais la perception d'autre chose: le manifesté change. Que deux personnes ne voient pas la même chose au même moment, ce peut être une question de point de vue, d'acuité ou d'expérience. La vérité est d'une autre nature, tout comme l'erreur.

Ainsi on ne saurait dire que le Père du vrai et le menteur agissent sur nos perceptions des structures. Bien sûr, le manifesté les révèle toujours en partie par des manifestations successives, mais uniquement en tant que sources d'intentions, c'est-à-dire de vérité ou d'erreur. La perception des structures successives ne leur est pas due: la perception retenue en est une que nous privilégions. Si deux individus ne perçoivent pas les mêmes, c'est qu'ils n'arrêtent pas leur constitution au même moment: ils ne privilégient pas les mêmes structures. Cela nous fait voir que la vérité n'est pas là où nous la cherchons. Elle est d'un autre niveau. Ce n'est qu'à ce niveau de la manifestation d'intentions que ces deux sources interviennent. D'où nous

pouvons atteindre le vrai indépendamment de tel manifesté (telles structures du monde) et des progrès scientifiques.

En somme, la seule façon dont ces deux sources interviennent dans le monde de la science c'est en tant que nous avons tel manifesté plutôt que tel autre à un moment donné et dans un espace donné. (Nous verrons plus loin qu'en fait une seule se manifeste par le monde). Ces sources ne nous inclinent pas à privilégier une structure plutôt qu'une autre. C'est nous qui les privilégions. La vérité est d'un autre niveau et ce n'est qu'à ce niveau que ces deux sources agissent pour nous et ce n'est que là que nous pouvons parler de vérité et d'erreur. Les contradictions dans la connaissance des structures ne leur sont pas dues: notre problématique nous la fait voir en nous montrant par la relativité de nos connaissances que le monde n'était et ne saurait être le domaine de la vérité et de l'erreur.

Il en est de même chez Augustin qui distingue science et sagesse, cette dernière étant l'acquisition de la vérité. La science est la "connaissance rationnelle des choses temporelles"<sup>93</sup> et corporelles. Elle est donc le fait de la raison qui se sert de la connaissance qui lui vient par les sens. On peut la communiquer parce qu'on peut la faire voir. Elle ne nécessite pas l'illumination, mais elle est le fait de la seule raison qui la juge par les expériences antérieures conservées dans la mémoire,

---

<sup>93</sup> De Trin., XII, XV, 25, t.16, p.259.

la réflexion et les leçons de l'histoire.<sup>94</sup> C'est donc un savoir autonome, qui a un domaine propre (le monde sensible). A ce niveau, Augustin ne parle pas de vérité ou d'erreur. Cependant, la raison, faculté humaine, est capable de distinguer et de lier les choses de façon rationnelle, cohérente.<sup>95</sup> Elle est capable de certitudes parce qu'elle est capable d'un certain jugement. Ce jugement porté sur la connaissance (sensible et rationnelle) ne lui donne pas la vérité dont elle est incapable, mais apprécie la justesse de son savoir. Elle apprécie le travail des sens et le sien.

Si la raison ne peut donner la vérité, c'est que la vérité est d'un autre ordre. Elle n'apprécie pas la justesse d'un concept par rapport à la réalité observée. La vérité est nécessaire et immuable, alors que la raison porte sur du changeant temporel. Cependant, la raison peut y conduire sans la donner: elle indique la voie.

La sagesse, qui est la possession de la vérité, est la "connaissance intellectuelle des réalités éternelles".<sup>96</sup> La sagesse est donc du domaine de l'intelligence (mens), faculté supérieure de l'âme. Elle ne porte pas sur le sensible mais sur l'"intelligible" et ne comporte aucun élément empirique. Elle nécessite l'illumination divine qu'elle peut naturellement re-

---

<sup>94</sup> De Trin., XII, XIV, 22, t.16, p.253.

<sup>95</sup> De Ordine, XI, 30, t.5, p.417.

<sup>96</sup> cf. note 93.

cevoir. Elle n'est pas communicable parce qu'elle nous est apprise de l'intérieure: on ne saurait la faire voir mais uniquement indiquer où et comment y parvenir.

Augustin établit donc distinctement ce qu'est la vérité par rapport à la science. Et pour lui, seule la vérité nécessite l'illumination. La connaissance rationnelle donne le concept qui s'applique à l'empirique par les sens: l'expérience nous apprend le concept, l'illumination nous apprend la vérité. Cependant si nous appliquons la vérité à la science ce n'est pas pour en juger l'exactitude en tant que science. L'illumination nous donne la règle (vérité) et nous permet de juger la science, non en tant que science, mais en tant que réalisation plus ou moins exacte de la vérité-norme. C'est que chez Augustin, la science n'est que vanité et curiosité; elle n'a sa raison d'être qu'en autant qu'elle indique et mène à la possession de la vérité. Nos jugements à la lumière de la vérité n'ajoutent rien à la science comme telle; cependant on peut parler de vérité de la science en ce sens que nous évaluons jusqu'à quel point elle réalise la norme ou se sépare du type nécessaire. C'est que pour Augustin la science mène à la sagesse: le jugement indique ce qui nous en sépare et indique l'attention que nous devons attribuer à la science.

Il est bien vrai que la science mène à la sagesse. Elle s'occupe du "monde", signe de Dieu. Cependant, le signe est toujours autre chose que ce qu'il signifie: il y renvoie et non l'inverse. La science étudie les signes et ainsi mène à la sa-



gesse. Cependant la vérité, connue autrement que par la raison, indique l'importance à attribuer aux signes qui n'ont de sens que s'ils jouent leur rôle de signe. Ainsi, comme dans notre problématique, ce n'est qu'indirectement que Dieu agit dans la science: son seul rôle est d'être l'auteur de ces signes.

Pour Augustin, la science n'a de valeur, comme tâche, que si elle mène à la sagesse et à la béatitude. La béatitude, tel est bien le but ultime de tout l'effort humain. Tel est aussi le rôle que nous avons attribué à nos tâches concrètes: elles ne sont que des moyens de parvenir au vrai absolu. En faisant ces tâches, nous sommes à la recherche d'une confirmation absolue (vérité) que nous attendons. Par ces tâches, nous sommes à l'écoute, sur la voie de la vérité. Or, pour nous aussi, la vérité n'est recherchée que parce qu'elle nous confirme absolument comme "je" personnel et nous valorise. Le bonheur est essentiellement cette recherche de valorisation quand elle nous atteint personnellement. Être valorisés absolument, ce serait la béatitude parfaite pour nous. L'enjeu est donc dans les deux cas le bonheur; pour Augustin, c'est la béatitude, pour nous, c'est la valorisation, gage de sens et de bonheur.

## 2.23- CONCEPTION DE L'ERREUR

Encore une fois, voyons successivement les deux niveaux. Quant à nous, au niveau de la science, nous parlions plutôt de différence entre les perceptions privilégiées. Bien sûr, nos

sens peuvent mal nous renseigner: alors nous connaîtrions autre chose et en un sens nous ferions erreur. Il y a plutôt, en fait, et plus souvent, successions de perceptions qu'erreur dans nos perceptions. Nous ne saurions parler d'erreur au sens fort à ce niveau: si les sens peuvent être défectueux, il demeure que c'est une chose que de se tromper et autre chose que de percevoir une chose, puis une autre.

L'erreur est du même niveau que la vérité et non moins absolue. Elle n'est pas une marque qui nous vient du monde et qui entache notre connaissance, mais elle est le fruit du menteur qui s'applique à contredire méchamment le Père de la vérité. L'erreur n'est pas moins entendue que la vérité. En fait, nous sommes trompés sur les véritables intentions du Père de la vérité à notre égard. Et si nous sommes trompés, c'est que nous ne savons pas discerner quelle personne nous atteint, aidés en cela par le menteur qui y met plus de force.

Chez Augustin, l'erreur n'a pas une telle origine. Au départ, distinguons bien l'erreur du mal. Chez Augustin, le mal moral n'est dû qu'à la volonté mauvaise de l'homme. Quant à l'erreur c'est autre chose. Elle ne peut être due ni aux choses ni aux sens comme on l'a vu plus haut. Elle n'est pas du domaine de la science où les sens peuvent nous montrer autre chose que ce qui est; mais ils ne montrent que ce qu'ils perçoivent et c'est à la raison d'évaluer leur fonctionnement. Si elle ne le fait pas, il n'y a pas erreur, mais connaissance d'une chose autre que celle qui aurait pu être connue.



L'erreur est due à l'âme. En effet, l'âme peut se détacher de la vérité et de Dieu en s'occupant exclusivement du corps et en y prenant plaisir. Alors elle se coupe de Dieu qui lui a enseigné le vrai et croit que le vrai n'est dû qu'à elle. Dès lors, elle tente d'y parvenir seule, par ses propres moyens et croit le trouver en elle. Elle prend la science pour la vérité, d'où ses erreurs. L'erreur est donc due à l'orgueil de l'âme, conséquence de sa faiblesse. Ou encore, l'âme, affaiblie par les plaisirs du corps auxquels elle s'attache trop, perd de son acuité d'esprit et comprend mal ce que lui apprend le Maître intérieur.

En somme, le mal moral et l'erreur sont dus à la perversion de l'âme qui se détourne de sa voie. L'erreur n'est certes pas dans les choses, mais vient de l'âme elle-même. Elle n'est donc pas attribuable à une cause spéciale dans un être qui serait différent de Dieu, tout comme le mal moral d'ailleurs.

Cependant, sans vouloir que les deux hypothèses se rejoignent nécessairement, elles ne sont peut-être pas aussi éloignées qu'il nous semble au premier abord. Quant à nous, nous avons dit qu'elle originait d'une personne libre qui nous tromperait; si nous sommes trompés par ce mensonge originaire, il demeure aussi que nous y sommes un peu pour quelque chose: nous manquons de discernement en ne découvrant pas la méprise. Quant à Augustin, l'erreur est due à la perversion et à la faiblesse de l'âme. Mais l'âme ne s'affaiblit qu'en cédant aux passions corporelles qui l'assaillent et la sollicitent. En fait, pour l'erreur com-

me pour le mal moral, n'est-ce pas Satan qui est derrière ces passions et qui fait miroiter aux yeux de l'âme une promesse de bonheur? Ce bonheur n'est que temporel, mais l'âme n'y cède que parce qu'elle est séduite. Ainsi en toute âme, les deux maîtres, Dieu et Satan, s'affrontent.

Nous ne croyons nullement ici forcer la doctrine augustinienne. Augustin ne le dit pas dans ces termes, mais le dire ne force pas sa pensée. Cela ne brime en rien la liberté de l'âme qui consiste à accepter d'elle-même les diverses sollicitations de l'un ou l'autre maître. Ainsi chez Augustin, il y aurait aussi un mensonge à l'origine de l'erreur: une promesse d'un faux bonheur. Cependant, il demeure que c'est l'âme qui se trompe finalement: elle sait que le bonheur ne saurait être dans le monde temporel; elle succombe tout de même. Si Augustin n'a pas besoin de se référer à une cause extérieure à l'âme, c'est que l'âme a la certitude définitive que son bien est au-dessus d'elle et que ce n'est pas dans le monde qu'elle le trouvera. Munie d'une telle certitude, l'âme ne devrait jamais céder à Satan. Si elle cède, ce n'est pas uniquement parce qu'elle est trompée, mais bien parce qu'elle est faillible et orgueilleuse. Quant à nous, nous sommes certains quand nous entendons la parole du Père de la vérité. Mais bientôt le menteur le contredit et élève des doutes en nous. La parole de la Vérité est certaine mais nous sommes victimes des interférences. Cette certitude n'est jamais définitive mais nous met en confiance. Certes nous la croyons définitive, mais le menteur, parlant faussement comme si c'était toujours la vérité, nous en fait douter. C'est que le menteur

use des voies du Père de la Vérité. Chez Augustin, leurs voies sont trop diverses pour que l'âme ne s'en aperçoivent pas. D'où le rôle qui lui est attribué est plus important. Mais cela suppose chez Augustin une âme qui a déjà beaucoup réfléchi et qui se connaît bien. Et selon lui, l'âme ne peut pas ne pas se connaître; elle ne peut que volontairement se laisser distraire. Voilà pourquoi, armée d'une telle certitude, elle ne peut succomber aux sollicitations de Satan que volontairement: chez Augustin elle est sollicitée et se laisse volontairement séduire; quant à nous, nous sommes séduits.

## 2.24-CONCEPTION DE LA BEAUTE

Dans notre hypothèse, il en est pour la beauté comme pour la vérité. Elle est essentiellement une parole qui nous est adressée, un geste bienveillant à notre intention. Elle est reconnue parce que pour nous, espérée quoiqu'inattendue à tel moment précis, et accueillie parce qu'essentiellement valorisante et personnalisante (bonheur). La beauté est une parole et les belles choses sont les manifestations dont se sert la source du beau pour nous atteindre.

Chez Augustin, comme la vérité, la beauté est une manifestation absolue de Dieu par l'illumination: l'âme constate et jouit (frui) parce qu'elle est devant ce qui est. La beauté est aussi plénitude et sa possession, béatitude.

Dans les deux cas, le bonheur est attaché à la reconnaissance de la beauté. Augustin insiste sur la possession, cependant elle est toujours incomplète ici-bas parce que l'âme est toujours animatrice d'un corps: elle y parvient, mais n'y demeure pas. Quant à nous, le bonheur est aussi dans la reconnaissance du beau qui nous valorise. Etre heureux, c'est être valorisé. Et on sait par l'expérience que cette valorisation doit être soutenue; mais nous sommes souvent victimes des illusions du Séducteur. Il nous faut être attentifs à la vraie parole et être confiants qu'elle nous parviendra en dépit des assauts du Séducteur. Quant à savoir si nous serons pleinement heureux dans un au-delà, ce n'est pas le lieu d'examiner cette possibilité dans notre problématique.

En somme dans l'une et l'autre théories, la beauté n'est pas du monde, mais plutôt une parole qui nous est adressée immédiatement. En effet, il est aussi très clair chez Augustin que la beauté n'est pas du monde:

"A tous ceux qui ont des sens intacts, cette beauté de l'univers n'apparaît-elle donc pas? Mais pourquoi ne parle-t-elle pas à tous le même langage? C'est que les animeaux, petits et grands, la voient, mais ne peuvent l'interroger, car il n'est point chez eux de raison chargée, comme un juge, de recueillir les messages des sens. Les hommes, eux, en ont le pouvoir, afin "que les perfections invisibles de Dieu se manifestent à l'intelligence à travers ses oeuvres" (Rom., I, 20). Mais l'amour qu'ils ont pour les choses créées les y asservit, et cet asservissement les rend incapables de les juger. Or, elles ne répondent qu'à ceux qui les interrogent en les jugeant. Elles ne changent pas leur langage, j'entends leur beauté, lorsque l'un se borne à les voir, tandis que l'autre les interroge ne les voyant; elles ne leur présentent pas des apparences différentes; mais, tout en gardant le même aspect à leurs



yeux, elles demeurent muettes pour l'un, alors qu'elles parlent à l'autre. Ou plutôt elles parlent à tous, mais ne sont comprises que de ceux qui comparent leur voix du dehors avec la vérité qui est en eux." <sup>97</sup>

## 2.25-LE RÔLE DU MONDE

Ce texte d'Augustin sur la beauté nous montre bien, aussi, le rôle du monde dans la connaissance du beau et du vrai. Nous avons vu plus haut que le monde est une manifestation de Dieu, un signe qui nous renvoie à Dieu. Si on peut dire que le monde est en un sens le langage de Dieu, il ne nous révèle pas Dieu lui-même (Vérité): le monde comme langage, nous avertit de rentrer en nous-mêmes pour y consulter le Maître intérieur. En tant que signe, le monde est un langage. Le texte que nous venons de citer nous fait voir que pour Augustin le monde nous tient un langage par sa beauté. Mais ce n'est pas le monde qui se dit, mais c'est Dieu qui se manifeste par le monde. Cependant, si l'âme comprend l'avertissement (diction), elle n'y voit pas une parole.

Or dans notre problématique, nous avons constaté que le monde était une manifestation du Père de la Vérité. Mais la manifestation est toujours autre chose que ce qu'elle manifeste, sinon elle ne serait plus manifestation mais la chose elle-même. Le monde, en tant que manifesté, est toujours autre chose que ce qui s'y manifeste. Dès lors, comme chez Augustin, le monde est une

---

<sup>97</sup> Confess., (G.-F.), X, VI, pp.208-209.

manifestation du Père de la Vérité, et en ce sens il est signe.

Mais alors que chez Augustin le monde est un "signe-indicateur" un avertissement d'entrer en soi, et que la vérité et la beauté sont des paroles qui nous sont immédiatement et directement adressées, dans notre hypothèse cette parole est médiate: elle est médiatisée par le monde. C'est donc en des sens différents que le monde est dit signe et langage. Pour nous, le Père de la vérité nous parle directement par le monde et donc de façon médiate, chez Augustin Dieu parle indirectement par le monde (diction) mais enseigne le vrai de façon immédiate. Chez Augustin, Dieu n'enseigne pas la vérité par le monde même si ce dernier le manifeste. Quant à nous, le monde est bien un "médiat", un véhiculant: la vérité n'est pas du monde mais nous parvient par le monde.

Il semble qu'Augustin n'a pas distingué le monde comme manifesté de la manifestation elle-même mais que guidé par les Platoniciens qui déniaient toute valeur positive au monde, il ait optée pour l'illumination intérieure. Il a fait un pas en affirmant la bonté du monde. Mais convaincu de la temporalité du monde, il ne voyait pas comment la vérité pouvait venir par lui. Il lui aurait fallu distinguer le manifesté changeant du fait de la manifestation comme révélation de bonté pour l'homme. Il n'a pu le faire parce que tout le ramenait à l'intérieur de l'âme. Ce n'est en fait que la façon dont le vrai nous parvient qui diffère d'avec notre conception.



Augustin est sans cesse ramené à l'intérieur de lui-même et par le monde et par son âme. La vérité ne saurait lui venir par l'extérieur et l'idéal, ce serait de ne pas avoir besoin du monde. En effet, Augustin se découvre fixé sur la vérité (la foi précède l'intelligence). Or sa possession étant la béatitude, elle est spirituelle comme l'âme et donc à chercher du côté de l'âme et au-dessus d'elle. En somme, chez Augustin, trop de choses le détournent du monde. Il ne pouvait rien en attendre de positif, sinon un avertissement. D'autre part, la vérité permet de juger ce monde car elle est donnée directement: elle ne saurait venir "du" ou "par" le monde qu'elle juge. Si le monde manifeste Dieu, on ne va pas à Dieu par le monde directement; le monde renvoie à l'âme et de l'âme à Dieu. Dieu ne peut être atteint que par l'âme.

## 2.26- CONCEPTION DE LA LIBERTE

Dans notre hypothèse, la liberté nous est apparue comme une liberté d'appréciation et d'insertion. En général, les sources nous laissent nos moyens: leur parole (ou diction) est une sollicitation, une invitation; mais même s'il y avait séduction ou ravissement, nous poserions tout de même un acte libre: nous aurions à approuver ou désapprouver l'élan qui nous est donné et les intentions de son auteur. La liberté consiste donc à accepter ou refuser une invitation, ou encore à approuver ou non un ravissement ou une séduction. L'acte attendu de nous

peut être sollicité ou entraîné sans que nous ne puissions rien faire, mais cet acte demeure un acte libre qui peut être interprété comme venant de nous du fait que nous pouvons toujours approuver les intentions de celui qui nous entraîne sans que nous puissions résister.

Dans la perspective augustinienne, cette conception de la liberté est quelque peu différente. Cependant on peut concevoir qu'il arrive, même chez Augustin, que la liberté en soit une d'appréciation et d'insertion réfléchie dans un mouvement qui nous entraîne. Telle serait sa conception de la liberté face à la grâce ou face à un assaut violent des passions. L'âme demeure libre d'approuver ce qui lui arrive.

Mais, en dehors de la connaissance mystique où il y a ravissement et sans l'action de la grâce, l'âme augustinienne joue un rôle plus grand que celui qu'elle jouerait dans notre problématique. En effet, dans notre problématique, elle est sans cesse invitée, ravie ou séduite sans qu'elle n'y puisse rien: elle ne peut qu'accepter ou approuver ce qui lui arrive. Chez Augustin, l'âme a une connaissance au moins implicite d'elle-même et de son bien. Dès lors, l'âme peut, en connaissance de cause, se mettre à l'écoute ou de Dieu ou du monde et de Satan. En un sens, l'âme augustinienne agirait plutôt dans un processus: l'âme y est aussi invitée et sollicitée, mais elle demeure libre de consulter qui elle veut; elle demeure libre de se mettre à l'écoute de Dieu ou bien de se limiter au monde et de ne se fier qu'à elle-même.

Dans notre problématique l'âme ne décide pas librement quelle source elle va consulter ou écouter: cela lui arrive et ce n'est que là qu'elle peut agir. En ce sens, chez Augustin, le rôle dévolu à l'âme est plus important.. En effet, sauf en certaines occasions que nous avons notées, l'âme y est aussi invitée, mais c'est par un acte de la volonté libre qu'elle se met à l'écoute ou de Dieu ou de Satan: ce n'est que volontairement qu'elle se laisse séduire ou ravir comme c'est aussi librement et volontairement qu'elle accepte une invitation.

En somme, dans notre problématique, nous sommes séduits ou ravis et la liberté en est une d'appréciation et d'insertion. Chez Augustin, l'âme se connaissant et connaissant son bien, ce n'est que volontairement qu'elle se laisse ravir ou séduire; nous, ça nous arrive alors que chez Augustin, l'âme joue un rôle déterminant dans ce qui lui arrive et en un sens choisit ce qui lui arrive. Elle peut mal choisir et se faire tort: c'est qu'elle est faillible et orgueilleuse.

Si Augustin a donné à l'âme un rôle aussi important que celui de pouvoir choisir son bien ou son mal, c'est qu'il est hanté par le problème du mal. Or il est convaincu que Dieu ne peut en être responsable et d'autre part il trouve que la solution manichéenne du mal n'est pas satisfaisante. Le mal n'est pas le fait d'un principe mauvais mais bien le fait de l'âme, de la nature déchue. Le mal, pour être un acte moral, doit être le fait de la volonté. En un sens il en est de même pour l'erreur. Elle peut résulter de multiples causes, mais pour être

telle elle nécessite un acte de la volonté, qui, étant mal éclairée sur la nature de l'âme et de la raison, ne s'en fie pas moins à cette seule raison. En somme, le rôle dévolu à l'âme est plus grand du fait de sa transparence à elle-même.

## 2.27- LE LANGAGE DANS LES DEUX HYPOTHESES

Dans la formulation des deux hypothèses, il y a une étonnante parenté d'expressions. Dans notre hypothèse, les termes centraux sont "parole," "geste", "intention", "invitation", "manifestation", "langage", "sens", "valorisation." Chez Augustin, tout tourne autour du terme "lumière"; on retrouve aussi des termes comme "signes", "parole", "manifestation", "langage", "invitation", "béatitude".

Pour nous en convaincre, qu'il suffise de donner quelques textes. A celui qui est en route vers la sagesse, Augustin dit qu'elle "se montre à lui en chemin avec un air accueillant et vient à sa rencontre en chacune de ses voies providentielles".<sup>98</sup> Il dit ailleurs à propos de la beauté que les choses "demeurent muettes pour l'un alors qu'elles parlent à l'autre".<sup>99</sup> Quant à la vérité, elle nous est connue par une certaine lumière intelligible qui nous est "présentée".<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> De libero arbitrio, II, XVII, 45, t.6, p.303.

<sup>99</sup> Conf., X, VI, (G.-F.) pp.209; le souligné est de nous.

<sup>100</sup> La Cité de Dieu, X, II, t.34, p.431.

## CONCLUSION

### A.- Prolongement de notre théorie

Le véritable motif qui nous a conduit à étudier saint Augustin n'était pas celui d'apporter un témoignage d'abord. En effet, nous avons cru qu'en étudiant sa théorie, elle nous permettrait d'approfondir la nôtre davantage. Nous connaissions, grossièrement il est vrai, ses grandes tendances et nous savions quel sens prenait sa théorie. Mais à mesure que nous l'avons lue et étudiée, nous avons remarqué les grandes ressemblances de cette théorisation avec la nôtre. Dès lors, cette étude s'avère surtout un témoignage qui confirme notre hypothèse. En effet, si ce n'était pas au départ le vrai motif de cette étude d'Augustin, il demeure que c'est le principal rôle qu'elle joue : cette étude montre qu'en un autre temps et en un autre lieu, un homme a fait une expérience similaire à la nôtre et qu'il l'a thématifiée en des termes très signifiants pour nous.

Si cette étude ne jouait que ce rôle, ce serait déjà beaucoup. En effet, Augustin aurait vérifié notre hypothèse et aurait fait cette rencontre absolue dans laquelle la vérité et la beauté lui étaient apprises. Rejoindre l'expérience d'Augustin,



c'est déjà un certain appui, et cela indiquerait que la thèse avancée rejoint, par certains aspects, celle d'un autre philosophe. Nous ne pouvons que nous réjouir de cet état de chose. Cependant, outre cette conformité des grands mouvements de la pensée d'Augustin avec ceux de notre mémoire, outre cette confirmation que nous trouvons salutaire, nous pouvons retirer davantage de cette étude.

Elle nous permet d'abord de préciser davantage les grandes lignes de notre travail. Les quelques divergences font ressortir certains points et nous obligent maintenant à préciser. En cela, Augustin nous servira de second tremplin. Cela nous amènera surtout à marquer avec plus de clarté la distinction entre la vérité et la science, la beauté et l'art. En effet, elle nous fait mieux voir la nature de la science qui est une recherche qui porte sur le monde et celle de la vérité qui est une rencontre absolue entre deux personnes. D'une part la science comprend un apport de la seule raison et un apport de la raison illuminée (quant à sa vérité): ça nous permettra de mieux distinguer la science de la simple connaissance empirique liée seulement à la sensation (perception), ce que nous n'avons pas fait voir tellement. D'autre part, cela nous fera préciser ce que nous soutenons à propos de la vérité: c'est la rencontre interpersonnelle absolue qui est recherchée en fin de compte, et c'est cette rencontre qui nous permet de reconnaître la vérité, quelque soit le niveau où nous sommes. Elle ne vient pas du monde mais dans une rencontre absolue qui a lieu par l'intermédiaire du monde. La théorie du Maître intérieur qui nous enseigne le vrai nous permettra de faire ressortir encore plus clairement notre conception de la vérité comme parole affirmée au sein d'une rencontre absolue: elle est apprise parce qu'affirmée pour nous.



Certes, les différences entre les deux théories ne sont que dans les nuances. Nous avons attiré l'attention sur les trois principales. La conception augustinienne de l'erreur est quelque peu différente de même que celles du monde et de la liberté. Il faut noter ici que si les deux thèses essaient d'expliquer l'absolu de la vérité, elle ne se situe pas tout à fait dans le même contexte. Augustin évolue dans un monde qui a ses problèmes, et lui-même a les siens, dont celui du mal. En outre, ses concepts sont en bonne part platoniciens ou lui viennent de la Bible. Il se situe donc dans un contexte où la nature humaine est déchue, puis rachetée et assistée de la grâce. D'autre part, le manichéisme lui enseignait que le mal était dû au principe mauvais qu'était la matière; cependant les platoniciens enseignaient que le monde était mauvais mais que le mal était dû à l'orgueil de l'âme; c'est la Bible qui va lui apprendre que le monde est bon et que le mal est le fait de l'âme. Si Augustin a vu que la vérité provenait d'une parole affirmée, il n'a pas vu que l'erreur et le mal avaient à leur origine un mensonge. Il veut réfuter le manichéisme et pour cela il fait du mal un manque de bien et de l'erreur une absence de vérité.

Cette distinction d'Augustin est très révélatrice pour nous. En effet, pour Augustin, Dieu, source du vrai, est aussi source de l'être du monde. Faire de Satan la source du mal et de l'erreur, c'était reconnaître à l'erreur et au mal une certaine positivité et revenir aux deux principes manichéens. En définissant le mal et l'erreur en terme d'absence et en attribuant

leur fait<sup>à</sup> la volonté, Augustin a cru y échapper. Mais comment cette âme qui connaît son bien, au moins implicitement, peut-elle choisir ce qui lui est nuisible? Augustin en appelle<sup>à</sup> la faillibilité de l'âme qui est soumise au temps et qui peut se corrompre. Comment est-ce possible si elle voit son bien? C'est qu'elle ne le voit pas complètement et aussi ce peut-être dû à son orgueil ou encore aux fascinations des plaisirs du corps. Cette explication d'Augustin l'entraîne dans une foule d'autres problèmes comme ceux de la prédestination, de la Providence et de la grâce.

Quant à nous, nous avons distingué le manifesté de la manifestation: cela a pour effet de distinguer aussi l'être du manifesté<sup>du manifesté</sup> comme signe pour nous. En effet, le manifesté en soi est neutre; on ne peut parler de vérité et d'erreur comme paroles à ce niveau comme nous l'avons dit plus haut, pas plus qu'on ne peut parler de bonté ou de mal. Le sens de ces termes est étranger à ce niveau. Et aussi, comme nous l'avons laissé pressentir, ce manifesté (l'être) manifeste la source ultime qui est le Père du vrai; le Père du vrai nous est de fait apparu absolument originaire alors<sup>que</sup> le Père du mensonge était moins originaire, en ce sens qu'il ne faisait que falsifier les intentions de l'autre.

Le tout se présenterait ainsi. D'une part, nous aurions le monde (le manifesté, les structures spatio-temporelles) qui est une manifestation du Père de la vérité. Mais ce manifesté est toujours tel manifesté et donc autre que ce qu'il manifeste,

sinon il ne serait plus manifestation. En somme, l'être du monde, comme le fait que nous ayons tel manifesté ici et maintenant, est dû au Père de la vérité. Cela ne veut pas dire que ce manifesté est de même nature que la Vérité, c'est-à-dire parole. Disons plutôt que le monde est une diction<sup>101</sup> qui peut devenir parole si elle est ennoblie de sens-pour-quelqu'un.

D'autre part, nous aurions le manifesté non plus en tant que tel mais en tant que signe pour nous. Ce n'est qu'à ce niveau que nous avons deux sources. Le Père de la vérité plus originaire en ce sens qu'il est aussi le Père du monde par lequel il se révèle, nous parlerait par le monde qui alors ne serait plus seulement signe du Père du vrai, mais signe-pour-nous. Quant au Père du Mensonge, il serait doublement moins originaire: il ne serait pas responsable de l'être du monde-signé, et conséquemment il ne se révélerait jamais comme personne authentique et source du monde-signé-pour-nous. Le Père du mensonge ne se révèle jamais, d'où les contradictions apparentes; il ne fait qu'interférer dans la parole du Père du vrai tout en demeurant caché pour nous et ainsi laissant croire que c'est toujours le Père du vrai qui parle.

Donc, le monde est toujours signé. Il l'est d'abord en tant que manifestation du Père du vrai. Le monde est du manifesté et en tant que tel il est signé et diction. C'est là le domaine de la science et de nos tâches concrètes. C'est le do-

---

<sup>101</sup> La diction est du "simplement-dit" alors que la parole est du dit personnel à quelqu'un par quelqu'un.

maine du manifesté spatio-temporel, toujours autre que sa source parce qu'il ne la révèle que partiellement: il révèle donc autre chose que la source. Donc le monde comme diction a une source unique et comme tel on peut dire qu'il est neutre pour nous. La science est donc "neutre" aussi, et relative comme ce manifesté qui est tel ici et maintenant, mais changeant. Cependant, même relatif en ce sens, le monde est tout de même bien tel plutôt que tel à tel moment. C'est donc avec raison que nous disons que le monde est tel ici et maintenant, mais il ne faut pas oublier qu'il change. La science peut donc être exacte, mais elle évolue comme constitution au même rythme que le monde: des perceptions différentes successives ne sont donc pas pour autant inexactes. Si l'on devait parler de vérité à propos du monde, ce ne serait pas en terme de confirmation absolue.

Le monde en tant que manifestation, est aussi signe-pour-nous et parole. C'est à ce niveau et à ce seul niveau qu'il convient de parler de beauté et de vérité ou encore d'erreur, de fausseté, de laideur et de mensonge. Et ce n'est aussi qu'à ce niveau que nous avons deux sources, le Père du vrai et le Père du mensonge. Ce sont deux sources d'intentions qui "ennoblissent" ou "enlaidissent" le monde. Ces deux sources font du monde-signe un monde-signe-pour-nous. Dès lors, le monde devient parole et vérité, échange de relations intimes et personnelles. Quant à l'erreur et au mensonge, on demeure à la diction non plus parce que le monde ne demeure que signe, mais parce que, même s'il devient signe-pour-nous, il ne révèle rien d'intime puisque la source du mensonge ne se révèle pas comme originaire: elle laisse croire que c'est l'autre qui parle et ainsi cache ses vérités.



bles intentions qui sont de tromper. Le monde comme manifesté est diction car il n'est pas pour quelqu'un personnellement; quand il devient signe-pour-quelqu'un il est parole si la source se révèle comme source d'intimité (telle est la vérité) ou diction si cette source ne se révèle pas comme elle est de façon originaire (telle est l'erreur). Il ne saurait donc être question d'un dualisme manichéen dans notre théorie. D'autre part si le monde peut être diction sans être parole, c'est que le Menteur trouble ce langage.

Voilà ce que permet de préciser la solution augustinienne. Comme chez Augustin, le monde comme manifesté est signe du Père du vrai, car il le manifeste. Nous n'avons donc pas de dualisme ontologique comme semblait le craindre Augustin. Cela, comme nous l'avions noté plus haut, ne signifie pas que cette source intervient dans la science: elle n'est responsable que de l'onticité du monde et au fait qu'il soit tel; elle n'intervient pas dans nos perceptions sinon en faisant que si nous avons telle structure ici et maintenant nous avons telle perception. Si deux perceptions se contredisent ce n'est pas dû au fait qu'un observateur voit mal, mais au fait que les deux ne perçoivent pas les mêmes structures. Ces structures peuvent être plus ou moins permanentes, et elles changent. Notre science du monde est une question de privilège dans nos constitutions du monde, perçu: de diverses apparences perçues, nous constituons le monde, ou plus exactement nous le re-constituons par notre perception des structures. On a parlé de vérité à ce niveau parce qu'

on a cru que sous ces apparences perduraient des substances. Or nous avons vu pourquoi ces notions étaient inadéquates. La science n'est que perception et reconstitution par la raison. Dès lors elle est relative au manifesté lui-même relatif (changeant).

Les deux sources n'interviennent directement qu'au niveau du monde-signe-pour-nous. La dualité est au niveau des intentions pour nous. Ce n'est pas une dualité dans l'être, mais une dualité de personnes qui s'adressent à nous. Et la vérité comme l'erreur nous sont bien apparues comme nous étant personnellement adressées. En cela aussi nous rejoignons Augustin. L'erreur n'est pas dans l'être, mais elle est dans ce qui est pour nous. Cependant, si Augustin se situe dans un contexte de nature déchue qui fait que l'âme est embrouillée face à son bien et face au monde, nous, nous sommes embrouillés par les assauts du Menteur. Notre distinction du monde-signe et du monde-signe-pour-nous, nous soustrait au dualisme que craignait Augustin, mais ne nous enlève pas toute liberté et toute responsabilité. Si nous restreignons un peu cette responsabilité en la partageant avec le Menteur qui nous brouille, nous la maintenons tout de même.

Pour l'essentiel, nous rejoignons Augustin et nous pouvons comprendre comment la science et toute tâche concrète peut nous mener à la vérité (sagesse). Le monde, étant signe du Père du vrai, nous permet d'être attentifs à ses signes-pour-nous. Le monde seul ne peut mener à Dieu par la science: la source du monde n'est que soupçonnée, la confirmation absolue ne vient qu'avec



la vérité. En étudiant le monde-signé sans|savoir de "quoi" il est signe, nous sommes rendus plus attentifs et vigilants aux signes-pour-nous qui confirment et l'être du monde et l'être de notre "je". Si nous sommes attentifs et ouverts, la science est sur la voie de la sagesse. Telle est la confirmation absolue attendue par le savant: la vérité le confirme dans son "je" et confirme aussi l'être du monde. Le Père du vrai étant aussi source du monde, l'étude du monde (science) peut donc nous conduire à la vérité. Mais ce n'est pas par la science que nous la connaissons, mais par une révélation personnelle. Là encore, nous rejoignons Augustin avec sa notion de sagesse et de béatitude.

Enfin, dans notre expérience de la vérité, nous avons noté que cette expérience en était une de personnalisation et de valorisation. Il en est de même aussi de la sagesse augustinienne. Par l'illumination, le Maître nous enseigne personnellement de l'intérieur. La vérité est donc "dite-pour-nous", un dit personnel ou une parole. Et cette parole permet à Augustin une confirmation de son "je", et une constitution progressive. Cette constitution n'est possible que par l'illumination qui est le fait d'un Dieu personnel. Et Augustin nous montre le véritable rôle des autres dans cette personnalisation: ils ne peuvent que nous avertir de consulter le Maître intérieur. Cela nous est apparu aussi dans l'amour où le geste d'autrui nous révélait des intentions d'une personne absolument bienveillante.

En somme, notre étude sur Augustin nous a permis une orien-

tation plus claire et plus de fermeté dans l'expression et les distinctions. Elle nous a permis de distinguer et d'approfondir notre théorie en faisant voir le lien entre la science et la vérité; elle a permis de mieux comprendre l'originarité absolue du Père du vrai par rapport à celle du Menteur. En outre, elle nous a fait préciser notre distinction du monde et de la vérité en faisant du monde un signe de la source originaire, de la vérité un signe du Père du vrai pour nous et de l'erreur un signe pour nous mais dont l'auteur se cache. Ainsi nous n'introduisons pas de dualité ontologique, mais uniquement une dualité de personnes et une continuité entre le monde et la vérité. Enfin, la théorie augustinienne demeure un excellent témoignage qui appuie notre théorie.

#### B.- Implications socio-culturelles

Si cette hypothèse est vérifiée dans une expérience, certaines implications s'en dégagent. En effet, si cette théorisation n'est pas qu'une suite de mots, mais si elle thématise certaines expériences que nous aurions faites ou que nous faisons, un certain nombre d'implications en résultent.

Dès lors, on peut comprendre que le monde n'a de sens pour nous que s'il est appréhendé comme ce qui nous est dit par quelqu'un actuellement. Le monde serait un milieu, un instrument de médiatisation, relatif en tant que tel monde mais absolu dans la mesure où il permet une rencontre entre personnes qui seule peut l'absolutiser. En somme, le monde est toujours un langage: il

est fondamentalement une parole; mais il est souvent troublé et demeure souvent une simple diction. Il est donc toujours du "dit", mais on n'y voit pas toujours une parole, c'est-à-dire une diction par laquelle quelqu'un manifeste des intentions à notre égard et manifeste qu'il veut nous rencontrer personnellement.

Ainsi, si la science s'intéresse à ce qui est dit en tant que manifesté structuré, elle demeure relative et ne saurait nous donner la vérité absolue. En effet, le monde en tant que manifesté n'est pas absolu et n'a pas une structure définitive qu'il s'agirait de découvrir. Cependant il demeure que la vérité "sur" le monde peut être actuellement et maintenant absolue. Mais la vérité sur le monde n'est pas la vérité du monde en tant que signe ou manifesté, mais en tant que manifestation absolue et signe-pour-nous. Ainsi une recherche qui porterait sur le monde manifesté relatif (un manifesté parmi d'autres) peut mener à la vérité (à une rencontre inter-personnelle). Alors, on peut parler de l'évolution du monde et des progrès de la science: les structures changent et la science change et évolue. Mais à travers ce manifesté nous pouvons découvrir la vérité: ici on ne s'intéresse pas à ce qui est dit (monde de structures) mais à la révélation elle-même. En ce sens la science peut mener à la vérité. La théorie augustinienne est aussi très claire sur cette question. Cependant, à propos de la vérité, on ne saurait parler de progrès vers une vérité idéale que personne n'aurait encore découverte. Car si la science peut évoluer en précision et comme instrumentation, la vérité peut être actuellement abso-

lue. Si l'on regarde l'évolution de la science, il faudrait conclure que personne avant nous n'aurait pu atteindre la vérité et que nous, nous avons aussi peu de chances de l'atteindre. Mais la vérité n'est pas du manifesté qui change, mais ce dont le manifesté est signe-pour-nous. Ainsi un homme qui a vécu il y a quatre mille ans a pu atteindre la vérité comme nous aujourd'hui, et cela sans que nous ayons à attendre les développements de la science. Le relativisme du monde n'exclut pas la vérité absolue, mais constitue les structures changeantes d'un langage spatio-temporel qui peut mener à des rencontres absolues.

Alors si la vérité a pour seule origine une personne bienveillante, il est déplorable que partout on la cherche dans le monde et les événements. On ne tient pas compte du relativisme du monde et on s'en tient au signe sans l'interroger sur ce qu'il signifie. Si l'on s'en tient uniquement au monde-signe et que l'on y cherche le vrai, cet effort est vain et voué à l'échec. Il y a longtemps qu'Augustin a attiré notre attention sur ce fait. La vérité n'est pas du monde ni dans le monde: elle nous vient par le monde. S'en tenir au monde, c'est attendre une "parole" d'une réalité impersonnelle. Attendre de la science une confirmation absolue, c'est s'aliéner et s'avilir en quelque sorte. En effet, la science s'occupe de réalités impersonnelles. Attendre d'elles une confirmation absolue, c'est méconnaître le véritable rôle de ces réalités impersonnelles dans des rencontres personnelles. L'impersonnel, comme la Science, n'a aucun égard pour nous. Seul notre destin personnel et



bienveillant peut nous confirmer absolument. Donner sa vie pour la Science, c'est s'aliéner comme personne et risquer l'échec, car jamais l'impersonnel ne nous parlera.

S'il en est ainsi, bien d'autres valeurs de notre société et de notre culture sont injustifiables telles qu'elles sont promues. Nous ne voulons pas dénigrer la science et même renoncer à toute tâche dans le monde ou sur le monde. Au contraire, nous leur reconnaissons parfois une nécessité vitale pour nous, parfois une indiscutable et indispensable utilité. En comprenant bien le signe, nous sommes mieux préparés à recevoir le sens communiqué: la science est un moyen qui nous rend attentifs aux diverses manifestations pour nous; il en est de même pour toute tâche concrète. En s'y adonnant, on se rend attentif à la vérité dans ses multiples manifestations; par le fait même, on se dispose à être valorisé et donc à être heureux.

Mais bien des valeurs promues dans notre société sont aliénantes et même absurdes. Combien d'objets ou d'événements sont valorisés dans notre société, et cela de façon absolue. En effet, on croit que le sens reçu dans une expérience nous vient des objets et événements. Dès lors, il s'ensuit une valorisation de ces objets et événements. Si notre hypothèse est justifiée et vérifiée, ce ne serait pas ces objets qui nous destineraient ce sens, mais une réalité personnelle. En méconnaissant le véritable rôle de l'impersonnel dans la réception du sens, on s'expose à une idolâtrie aussi stérile et aliénante qu'absurde. N'est-il pas compréhensible que bien des gens se dressent contre ces valeurs

muettes? On peut ainsi comprendre les mouvements actuels de contestation.

C'est en méconnaissant le véritable rôle de l'impersonnel que les hommes ont fait de la Science une valeur, comme ils l'ont fait pour divers objets. On attribue de la valeur à ce qui nous valorise, à ce qui nous destine une parole, un sens. C'est se méprendre que de croire que les objets jouent ce rôle.

D'une part, on attribue aux objets et aux événements un rôle qu'ils n'ont pas et on les valorise en conséquence. Notre société véhicule bien des valeurs de ce genre. Il n'est pas étonnant que ces valeurs ne parlent plus à bien des gens: elles ne sauraient le faire. En un sens, ces objets sont parlants, mais ce ne sont pas ces objets qui parlent. Si on le croit, on ne peut tenir les hommes responsables complètement: le Menteur serait à l'origine. D'autre part le relatif ne saurait permettre une donation absolue de sens.

Il suit aussi de là que le sens ou la parole ne s'expérimente que dans une expérience personnelle. En ce sens, la vérité est éminemment subjective. Comme l'a vu Augustin, on ne la donne pas aux autres. On ne fait qu'avertir où la trouver. On ne peut tout au plus que la faire pressentir. Toute l'entreprise d'Augustin, comme celle de Platon d'ailleurs, en est un magnifique exemple: la vérité ne s'enseigne pas dans un discours apodictique comme le discours de la science. Platon enseigne plus une démarche qu'il ne donne un enseignement précis sur la vérité et la vertu. Le savoir fini (science) ne donne que des



indications sur cette démarche de la connaissance originelle : les indications du savoir apodictique constituent un langage qu'on comprend ou qui nous échappe. Seule l'expérience personnelle assure une démarche qui peut nous conduire à ce but absolu pressenti qui **donne** à l'entreprise et son sens et sa vérité. Ce but n'est jamais atteint de façon définitive, mais plus ou moins pressenti.

En ce sens, nous aurions raison de nous être fiés uniquement à notre expérience dans ce travail. La vérité s'expérimente au sein d'une expérience inter-personnelle. On peut même généraliser et dire que si la philosophie s'occupe du sens qu'elle vise à mettre en cohérence, elle est une entreprise personnelle. Le discours philosophique ne saurait donc avoir ce caractère apodictique de la science : dans une entreprise de mise en cohérence du sens, seule l'expérience personnelle peut être le critère déterminant de cette cohérence. En effet, le sens n'est reçu qu'à travers une parole pour moi. Les événements et faits présents à la conscience ne font que médiatiser ce sens.

Dès lors, si nous expérimentons la contradiction à propos du sens, cette contradiction n'est pas dans les **objets** ou les faits de conscience. Il serait donc vain de vouloir changer les faits dans le monde. Nous l'avons vu, cette contradiction n'origine pas du monde même si elle nous vient par le monde. Transformer le monde ne lèverait pas ces contradictions.

En outre, les notions d'idéologie et de culture deviennent problématiques dans un contexte où le sens est expérimenté par

les individus. Une idéologie étant une agglomération de sens de diverses situations collectives qui vise à les justifier et à les perpétuer, il demeure que ce sens n'est toujours expérimenté que par des consciences individuelles et dans des expériences personnelles. L'idéologie désubjectivise l'expérience des individus. Elle n'est valable pour chacun que dans la mesure où elle est expérimentée par chacun. On ne peut parler de conscience collective à ce propos, pas plus que d'expériences communes, mais uniquement d'expériences individuelles d'un sens commun. Une idéologie, comme une culture d'ailleurs, ne peut jamais être absolutisée, mais elle est toujours essentiellement relative aux expériences individuelles. Les idéologies et les cultures ne sont valables qu'en autant qu'on les sait relatives à certaines expériences (même si ces expériences sont absolues), et qu'elles n'empêchent pas arbitrairement les individus d'intégrer leurs nouvelles expériences du sens. Si l'on s'en sert pour "encadrer" une collectivité et planifier une coexistence essentielle, elles doivent être assez souples et ouvertes pour respecter les historicités personnelles.

Ces quelques implications exigeraient certes un plus long développement. Cependant, qu'il suffise, dans le cadre de ce travail, de les noter et de voir comment elles en découlent. Nous ne négligeons nullement leur importance, mais le but de ce travail était surtout de dégager la nature de la vérité. Nous espérons l'avoir montré suffisamment clairement au niveau théorique. Rappelons encore une fois que cette hypothèse à laquelle nous avons conduit notre réflexion n'a de valeur pour quelqu'un uniquement

si elle est authentiquement vérifiée. Si théoriquement elle permet de résoudre bien des problèmes, sa valeur véritable se situe au niveau du vécu.

Enfin, si nous avons cru reconnaître ce lien qui permet à la vérité de rendre "sensée" et "valable" nos tâches concrètes, il demeure que pour nous tout ne va pas de soi. En effet bien des problèmes demeurent. Au niveau théorique, nous sommes conscients de nos imprécisions sur la personnalisation, le rôle des autres, et sur l'articulation du rôle de la science par rapport à la vérité. Notre démarche, dont font partie les répétitions d'une même idée sous des aspects différents, est peut-être plus suggestive à cet égard que précise. Au niveau pratique, l'expérience de bien des personnes autour de nous semble nous contredire. Il s'ensuit des contradictions au niveau théorique. Mais même en disant que le Menteur exerce son action malveillante, ces expériences sont des assauts qui sont faits contre nous et qui occasionnent une souffrance et une constante insécurité. Finalement, il ne reste peut-être qu'une confiance sans cesse renouvelée en un destin personnel "bienveillant".

## BIBLIOGRAPHIE

### 1.-OUVRAGES CONSULTÉS SPECIFIQUEMENT POUR L'INTRODUCTION

ALQUIE, Ferdinand, L'expérience, Paris, P.U.F., 1957, 103 pages.

BACHELARD, Gaston, Epistémologie, Textes choisis, Paris, P.U.F., 1971, Coll. SUP, Les grands textes, 216 pages.

BERNARD, Claude, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 318 pages.

HUME, David, Enquête sur l'entendement humain, Paris, Ed. Montaigne, 1965, (1947), 223 pages.

JAMES, William, Le pragmatisme, Paris, Flammarion, 1968, 247 pages.

LANE, Gilles, L'avenir d'une prédiction, Notes pour une philosophie des sciences, Montréal, P.U.Q., 1971, 164 pages.

POINCARÉ, Henri, La valeur de la science, Paris, Flammarion, 1950.

POINCARÉ, Henri, La science et l'hypothèse, Paris, Flammarion, 1968, 252 pages.

### 2.-OEUVRES DE SAINT AUGUSTIN

Les Confessions, traduction, préface et notes par Joseph Trabucco, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 381 pages.

Oeuvres de Saint Augustin, oeuvres complètes traduites par MM. Peronne, Vincent, Ecale, Charpentier, H. Barreau; renfermant le texte italien (sic) et les notes de l'édition des Bénédictins, Paris, Vivès, tomes 1 à 33.



Oeuvres de Saint Augustin, Paris, D.D.B., Bibliothèque Augustinienne; nous avons consulté les volumes suivants:

- Vol. 4: Contra academicos; De beata vita; De ordine; introd., trad. et notes de R. Jolivet, 1948, 480 pages.
- Vol. 5: Soliloquia; De immortalitate animae; De quantitate animae; Intr., trad. et notes de P. de Labriolle, 1948, 416 pages.
- Vol. 6: De magistro; De libero arbitrio; texte de l'édition Bénédictine, trad., introd. et notes de F.J. Thonnard, 1952 (deuxième édition), 559 pages.
- Vol. 7: De musica libri sex; introd., trad. et notes de Guy Finaert (l. I-V) et F.J. Thonnard (l. VI), 1947, 546 pages.
- Vol. 8: De vera religione; De utilitate credendi; De fide rerum quae non videntur; De fide et operibus; introd., trad. et notes de J. Pegon, 1951, 522 pages.
- Vol.10: Quaestiones 83; Quaestiones VII ad Simplicianum; De divinatione daemonum; Quaestiones VIII Dulcitii; Intr., trad. et notes de G. Bardy, J.-A. Beckaert et J. Bou-tet; 1952, 832 pages.
- Vol.11: De doctrina christiana; De catechizandis rudibus; in-trod., trad. et notes de G. Combès et J. Farges, 1949, 611 pages.
- Vol.12: Retractationes; introd., trad. et notes de G. Bardy, 1950, 663 pages.
- Vol.15: De trinitate; (l. I-VII); introd. de E. Hendrikx, trad. et notes de Mellet, Hendrikx et Camelot, 1955, 612 pages.
- Vol.16: De trinitate; (l. VIII-XV); traduit et commenté par P. Agnèsse et J. Moingt, 1955, 712 pages.
- Vol.33 à 37: De civitate Dei; introd. et notes de G. Bardy et trad. de G. Combès, 1959.

### 3.-AUTRES OUVRAGES CONSULTES POUR NOTRE MEMOIRE

BOYER, Charles, L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin, Paris, Beauchesne, 1921, (deuxième édition en 1940), 310 pages.

BREHIER, Emile, La philosophie au Moyen-Age, Paris, Michel, 1949, 470 pages.

CAYRE, Fulbert, Initiation à la philosophie de Saint Augustin, Paris, D.D.B., 1947, Bibliothèque augustinienne, (Bibliographie, pp. 295-303), 317 pages.

CAYRE, Fulbert, La contemplation augustinienne, Paris, D.D.B., 1954, 284 pages.

COPLESTON, Frédéric, Histoire de la philosophie, t. 2, Tournai, Casterman, 1964, 660 pages.

CRESSON, André, Saint Augustin, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris, P.U.F., 1942, 150 pages.

GILSON, Etienne, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris, Vrin, 1943, (première édition en 1929), Biblio. pp. 325-351, 370 pages.

GILSON, Etienne, La philosophie au Moyen-Age, Paris, Payot, 1944, 782 pages.

HERSCH, Jeanne, L'illusion philosophique, Paris, Plon, 1964, 228 pages.

JASPERS, Karl, Les grands philosophes; ceux qui fondent la philosophie et ne cessent de l'engendrer: Platon et Saint Augustin, Paris, Plon, Coll. 10/18, 1967, 312 pages.

JOLIVET, Régis, Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien, Paris, Denoël et Steele, 1932, 276 pages.

JOLIVET, Régis, Dieu soleil des esprits, ou la doctrine augustinienne de l'illumination, Paris, D.D.B., 1934, 220 pages.

LANE, Gilles, Notre monde apparent, (Notes pour une philosophie de la nature), Mtl, Bellarmin, (et Paris, D.D.B.), 1969, 112 pages.

LANE, Gilles, Etre et langage, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, Coll. Présence et Pensée, 334 pages.

MARITAIN, Jacques, Art et scolastique, Paris, Louis Rouart et Fils, 1927, 352 pages.

MARITAIN, Jacques, Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir, Paris, D.D.B., 1932, 919 pages; "De la sagesse augustinienne", pp. 577-613.

MARITAIN, Jacques, L'intuition créatrice dans l'art et la poésie, Paris, D.D.B., 1966, 421 pages.

PLATON, Protagoras et autres dialogues, Paris, G.-F., 1967, 505 pages; "Ménon", pp. 313-375.

PLATON, La République, intr., trad. et notes de R. Baccou, Paris, G.-F., 1966, 510 pages.



PLINVAL (De), Georges, La pensée de Saint Augustin, Paris, Bordas, 1954, 242 pages.

PORTALIE, E., "Augustin (saint)", dans Dictionnaire de Théologie catholique Vacant-Mangenot, Paris, Letouzey et Ané, 1903, col. 2268-2472.

SAINT THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, "L'Ame humaine", (Ia, Questions 75-83); trad. par J. Wébert; Paris, Tournai, Rome, D.D.B., Editions de la revue des jeunes, 1928, 414 pages.

#### 4.-ARTICLES DE REVUES

BOYER, Charles, "La philosophie augustinienne ignore-t-elle l'abstraction?", dans Nouvelle revue théologique, Déc. 1930, pp. 1-14.

BOYER, Charles, "La preuve de Dieu augustinienne", dans Archives de philosophie, VII, 2 (1930), pp. 105-141.

GILSON, Etienne, "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin", dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge, I, (1926-1927), pp. 5-127.

JOLIVET, Régis, "Doctrine augustinienne de l'illumination", dans Mélanges augustiniens, 1930, pp. 52-172; dans Revue de Philosophie, 1930, pp. 382-502.

JOLIVET, Régis, "Le problème du mal chez Saint Augustin", dans Archives de Philosophie, VII, 2 (1930), pp. 1-104.

MARITAIN, Jacques, "De la sagesse augustinienne", dans Revue de Philosophie, 1930, pp. 715-741.

RIMAUD, J., "Le Maître intérieur", dans Cahiers de la Nouvelle Journée, t. 17, 1930, pp. 55-69.

ROMEYER, Blaise, "Bulletin médiéval" dans Archives de Philosophie, V, 3 (1927), pp. 192-203.

ROMEYER, Blaise, "Trois problèmes de philosophie augustinienne", dans Archives de Philosophie, VII, 2 (1930), pp. 200-243.

ROMEYER, Blaise, "Philosophie augustinienne et thomiste", dans Archives de Philosophie, VIII, 4 (1932), pp. 239-277.